مدارات صوفية

تراث الثورة المشاعية في الشرق

دفاتر النهج

مدارات صوفية

تراث الثورة المشاعية في الشرق

هادي العلوي

دفاتر النهج

اسم الكتــاب : مدارات صوفية
تراث الثورة المشاعية في الشرق
المـــؤلف : هادي العلوي
الطبعـة الأولى ١٩٩٧
النـــاشــر : مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية
في العالم العربي

Title : **SUFIST SPACES**

by **Hadi Al-Alawi**
First Edition 1997
The Center for Socialist Studies
and Research in the Arab World
F.K.A. Publishing Co. Ltd.

يطلب من

دار المدى للثقافة والنشر

سوريا – دمشق صندوق بريد : ٨٢٧٢ أو ٧٣٦٦
تلفون : ٧٧٧٢٠١٩ – ٧٧٧٦٨٦٤ – فاكس : ٧٧٧٣٩٩٢
بيروت – لبنان صندوق بريد : ٣١٨١ – ١١ فاكس : ٤٢٦٢٥٢ – ٩٦١١

Al Mada : Publishing Company F.K.A.
Nicosia - Cyprus , P.O.Box . : 7025
Damascus - Syria , P.O.Box . : 8272 or 7366 . Tel: 7776864 , Fax: 7773992
P.O. Box : 11 - 3181 , Beirut - Lebanon, Fax : 9611- 426252

إلى هنيهات بغداد الأبدية

طالعةً في سِفْر الخليقة

مسرد الكتاب

استهلال

تتراكم النهايات فتصبح هي الجغرافيا منتقلة من حظيرة التاريخ الذي اتسع واشتد حتى ضاقت به المسافات فتغيرت جغرافيتها لكي تتسع لنهاياته ثم تكون مستعدة لتقبل بداياته . والتاريخ بنهاياته ليس هو تاريخ العالم فهذه مفردة أضلت كثيراً من الناس فألقت بهم خارج مزدوج البداية والنهاية فتكلموا بلسان الغير وهم يظنون أنهم يتكلمون بلسانهم حتى عادوا بنا إلى زمان تبلبل الألسن وكان زماناً سحيقاً انقضى وجاء بعده زمان الألسن المتمايزة المستقلة عن بعضها في منحى والمتحدة في منحى . ولما أراد الله أن يعطي الناس لساناً واحداً لم يفلح فكان تبلبل الألسن ثم استقلالها وتمايزها . ومثلما فشل الله في توحيد نهايات العالم تحت رايته يفشل فرد الإنسان أي إنسان في أي مكان وفي أي زمان في وضع العالم في حقيبته فالعالم أوسع من الحقائب ، والمحدود لا يحتوي اللامحدود والواحد يتضمن الكثرة فلا واحد على الخصوص . وذهبت جهود برمنيدس أدراج الرياح . وقد جاء المتصوفة ومن قبلهم أهل التاو بوحدة الوجود وأقاموها على تعدد الواحد فهي وحدة مفرّقة وإنما ترجع في وصفها بالوحدة إلى المطلق الذي ترجع إليه الأشياء والمطلق واحد افتراضي منه تبدأ الأشياء فتكثر وتتنوع في حركة انشقاق يتوسع بها الوجود ويواصل اختراقاته حتى ينأى بكثرته عن الوحدة ويتفاصل ويتمايز . ومن أراد جمعه تفصد وخرج الدم من فمه ومناخيره وهؤلاء هم أصحاب وحدة الموجود وهم قديماً فئة من المثاليين الذاتيين أنكروا الوجود الفعلي للعالم وأدغموه في المطلق . وحديثاً هم جيران الأغنياء . والأغنياء هم الغربيون وهؤلاء يريدون أن يصبح العالم واحداً بدايته في أوربا ونهايته في أمريكا الشمالية فهم يتحدثون عن وحدة الموجود في مراغمة للحق ومصادرة للحقيقة . ونحن نوحد البداية في النهاية والنهاية في البداية حينما نريد التمايز والخروج من معسكر الاعتقال الغربي . وبدايتنا في تاريخنا الذي تتوزع ولادته على أنهارنا الكبرى من النيل حتى النهر الأصفر . وأنهارنا أطول الأنهار وأعتاها وأزخرها بالمعنى

وبالذات . وفي دفاعنا عن المعنى وعن الذات نفضح الخرافة الأوروم ركزية ونقاوم الأغيار من الأغنياء وجيرانهم لنعيد فقراءنا إلى وعيهم ولو أنهم في الحقيقة لم يفقدوا الوعي وإنما فقدناه نحن الفئة القليلة التي تقرأ الحقائق المترجمة وتسمي ما تقرأه علماً وتنفصل عن علم الناس وتسميه جهلاً في مصادرة على الأمية . والجهل قد يوجد لدى الأمي ولدى العالِم وليس الأمية رديفاً للجهل بل قد يكون الجهل رديفاً للعلم .

نحتضن تاريخنا لنبدأ منه أي من نهاياته . وقد بدأ شيوعيو الصين من نهاية التاو حيث تمركست التاوية وتتوت الماركسية . وكان ذلك في الأكثر بدون علم أو قصد ، وآيته أن أهل الصين ليس لهم ماضي وحاضر فماضيهم ممدود في حاضرهم ومن يعايشهم زماناً لا يحتاج إلى قراءة تاريخهم أما نحن فلدينا مهمة نؤديها بعلم وقصد لأننا محجوبون عن تاريخنا بستة قرون من الاحتلال الأجنبي ومن يعايشنا يحتاج إلى قراءة تاريخنا لأننا لا نتفحص التاريخ كما يتفحصه أهل الصين والشرق الآسيوي عموماً . إن الصيني قد يشتم ماضيه تحت وطأة الحداثة أو زخم المادية المبتذلة كما حصل في الثورة الثقافية إلا أنه يزاول ماضيه وهو يشتمه ولو أن الصيني استطاع أن يخرج من ماضيه كما خرج الروسي منه لكان حال الصين اليوم مثل حال روسيا . وبينهما بون عظيم وفرق شاسع . وهذا مع علمنا أن الروس لا ماضي لهم كماضي الصين وكان خروجهم منه سهلاً لقصر عمره .

مهمتنا واعية قاصدة هي العودة إلى التراث أي البدء من النهاية . وفي هذا الخط جرى العلامة الشهيد بل هو الذي افتتحه بعد أن كان موصداً بالثقافة المترجمة . وعلى خطه أجري وأنا في أحسن حالاتي نبضة من نبضاته الحية الدافقة المندفعة في فضاء القدرة .

والتصوف من نهاياتنا التي نبدأ منها . ومنه تتشعب ساحات تتكامل بالصراع إذ هو في منحاه الاجتماعي معارضة للسلطات الثلاث : سلطة الدولة وسلطة الدين وسلطة المال . وسنجد أنه انتهى في القرن التاسع للهجرة مع عبد الكريم الجيلي وأن ما بعده كان دروشة ، وفي أجمل أشكاله تصوف اهتيامي جرى فيه المتصوفة الفرس وكتبوه باللغة الفارسية فهو أدب لا فكر . والأدب يتقومن دون الفكر ولذلك نقول فكر إسلامي ولا نقول أدب إسلامي بل نقول أدب عربي وأدب فارسي وأدب كردي... إلخ . إن التصوف المنتهي هو التصوف المناضل ونحن نريد أن نستعيده ليكون من مساند صراعنا الحالي ضد الأغيار . وأكثر ما يعنيني منه النضال من أجل الفقراء ضد الدولة ورجالها والدين ورجاله والمال وأصحابه . وهذا يعني الانطلاق من التصوف المناضل لتأسيس شيوعية القاعدة وهي المشاعية التي انتظمت نضال المتصوفة من ابراهيم بن أدهم حتى عبد القادر الجيلي

(الكيلاني) وتكون بتحويل الأموال الخاصة إلى أموال عامة وإجرائها في مصالح الناس اليومية بما يضمن لهم الطعام والملبس والمأوى والعلاج . وما فاض عن ذلك يعطى للدولة لتنفقه في شئونها الأخرى . وفي مجرى هذا النضال نسعى لإيجاد شخصية حرة من قيود الدولة والدين متماهية بالقيم المشاعية والتعاونية والجماعية زاهدة لا متكالبة على الملذات تعيش في اعتدال لا بشظف ولا ترف أمينة متعففة عن الصغائر .

على أن الكتاب هذا في مجمله موجه لتعزيز الوجدان الشيوعي عند أجيالنا الجديدة لمساعدتهم في الخروج من حجاب العقيدة إلى فضاء الوجدان ولزعزعة المألوفات التي تعلموها من الثقافة المترجمة . فلكي يكون الإنسان شيوعياً جيداً يجب أن يكون له قلب شيوعي لا مجرد فكر شيوعي . بل إن الشيوعية لا صلة لها بالفكر بل هي ليست من الثقافة في شيء بل إن أسوأ غرارات الشيوعيين هم المثقفون . الشيوعية أو المشاعية كما أحب أن أسميها موقف وجداني مؤنسن بحب الناس وكره الدولة والأغنياء وأهل الدين . وهذا الموقف يأتي الإنسان من داخله ولا يحتاج إلى معرفة إضافية . إلا أنه قد يحتاج إلى تعزيز وتحفيز بقسط من الثقافة والمعرفة غير المدنّسة أي الثقافة المُرَوْحَنة الخارجة عن صلابة العقيدة والمتمردة على مطالب الطبيعة . ومصادر هذه الثقافة كثيرة ومتنوعة نجدها في الحكمة الصينية وفي التصوف الإسلامي كما نجدها في أفذاذ الحكماء الغربيين على قلتهم ممن سنتحدث عنهم في مدار من مداراتنا هذه . نحتاج إلى هؤلاء . والحاجة إليهم ليست هي الحاجة إلى الثقافة أو الفكر بل إلى القدوة والنبوة التي تُرسل إلى داخل الذات فتعمرها بالوجدان وتعزز عاميتها بقدر ما توسع وعيها وآفاق تفكيرها . لقد تضمن هذا الكتاب قائمة مركّزة منتقاة لأنبياء المشاعية تبدأ من لاوتسه وتنتهي بالسويدي إيڤار لو يوهانسون . وما نتعلمه من هؤلاء يعادل ما نتعلمه من جميع مؤلفات الأدباء والفلاسفة وعلماء الطبيعة . وأنا لذلك أنصح من يريد أن يكون له وجدان شيوعي أن يبدأ بقراءة الأدباء والفلاسفة وعلماء الطبيعة ثم يختمها بقراءة التاو والتصوف والحكمة ثم يحفظ أسماء الذين تضمنتهم قائمتنا مع الملخص الذي قدمته لكل منهم حتى يكونوا أنبياءه الذين يرشدونه في مجاهل الحق والخلق . وبذلك يكون قد حصل على الثقافة والمعرفة المطلوبة للمثقف ثم تلافى أضرار الثقافة والمعرفة بما يعادلها من الوعي الاجتماعي والوجدان الشيوعي ـ العامّي . ولا عليه أن يختلف في بعض آرائه ومعتقداته مع هؤلاء الأنبياء لأن المعول كما قلت هو على الموقف لا على العقيدة . فقد يتفق ناس في الوجدان ويختلفون في العقيدة وقد تختلف مصادر ثقافتهم وكيفياتها ويتوحدون في محبة الخلق والبكاء عليهم .

هذه المدارات مكرسة للتصوف الإسلامي وموجهة لهذه الغاية . على أني لم أقتصر عليها إذ وجدت لي مندوحة في قراءة التصوف بمنحييه الآخرين ، المعرفي ـ الفلسفي والاهتيامي (الرومانسي) ليكون عملاً مستغرقاً للظاهرة في وجودها الكلي . وقد أقمت القراءة على مدارات وأقمت المدارات على حروف وفي الحروف مبتدأي ومنتهاي بل إن الحروف تحيط بي ولا أحيط بها فأنا الدائر في أفلاكها وليست هي الدائرة في أفلاكي .

وسلام على أهل الحق أينما كانوا وبأي لسان نطقوا وسلام على الخَلق وأصدقاء الخلق . وسلام على الماضين والآتين من ضنائن الله وأوتاد الأرض الذين يقوّمون زيغها ويحفظونها من الفساد .

منتصف كانون الثاني ١٩٩٧

هادي العلوي البغدادي

معرة النعمان

مدار النون

حرف النور .

وحرف النار أيضاً . والنار داخلة في الماء بحسب كلام شيخنا محي الدين لأن الكينونة مزيج منهما . أما النور فانكشاف المخلوقات وظهورها على حقيقتها . وللنور أداة هي الشمس . وهذه عامة للمخلوقات كلها . لكن للنور أداة أخرى لا يُشترك فيها وتلك هي القلب . وبينهما فرق . فالشمس سريعة الترقي تتحول في سويعات من الحمرة إلى الصفرة ثم إلى البياض . والقلب بطيء الترقي . ويحتاج إلى مجاهدة ومن ذلك تأتي خصوصيته وانحصاره . لكن القلب إذا وصل يبقى في الوصل وعندئذ يتغير اسمه من قلب إلى فؤاد لأن القلب فيه دلالة التقلب والفؤاد ثابت في مداره . وهذه لطيفة لم يلتفت إليها مشايخنا رحمهم الله لكنها تجري في مجرى أقوالهم فهم مرجعها وأصلها وإن لم ينطقوا بها .

وسمي المتصوفة بالنورية لقول رسول الله : « من أحب أن ينظر إلى عبد نوّر الله قلبه فلينظر إلى حارثة » فأخبر أنه منوَّر القلب . وقال أيضاً : « إذا دخل النور في القلب انشرح وانفسح » . وهذا الحديث لم ينطق به رسول الله وإنما نُطق به عنه . والمشايخ يستنطقون الباري ومبعوثيه بما يظنون أنه من كمال الوحي الذي لم ينقطع . وهذه فسرها شيخنا شعيب أبو مدين بتمييزه بين النزول والتنزل . فالنزول انقطع والتنزل باقٍ إلى يوم القيامة . والنزول والتنزل هما وجها الوحي . وقد اختص النزول بالأنبياء والتنزل بالأولياء . ويبقى النزول ناقصاً بدون التنزل . وهذه حاجة لم يدركها أهل الظاهر فحصروا همهم في النزول فعمهم النقص في حظوظهم من الحق . والأرض لا تسير بالنزول وحده . ودلالة ذلك أنها مستمرة في مسيرها ، ومسيرها ينتظم جهات فيها لم يختصها الباري بالنزول لكنها مع ذلك تسير . وإنما يسيّرها الأولياء لأن الأولياء يحلون في كل مكان كما أنهم يظهرون في كل زمان . وفي الأماكن التي ضنت عليها السماء بالنزول قام الأولياء بما يقوم به الأنبياء . بل وزادوا عليهم في أمور كثيرة . ويرى بعض أهل الباطن أن الأولياء أقل كلفة من الأنبياء . وقد يتحدثون عن جهات الأرض التي لم تختصها السماء بالنزول

فيقولون إنها باستغنائها عن الوحي استغنت عن كثير من التعب والعناء . وعن هذه يقول أحد مشايخنا « إن الرسل طولت الطريق إلى الله » . يريد بذلك تكاليف الظاهر التي فُرضت على المؤمنين لكي يصلوا إلى الله وهي الأعباء التي يتحملها ذو الدين لتكون شرطاً لدخوله في ملكوت السماء . على أن فينا نبياً واحداً انتبه إلى هذه المفارقة فأوقفها . وهذا هو عيسى . وعيسى هو الاسم العربي ليسوع وهو الملقب بالمسيح وأصله مشيحا بالسرياني ويراد به الممسوح بالزيت المقدس . أما اسمه الحقيقي فهو عمانوئيل . ويلاحظ أن المسح بالزيت هو منسك بابلي . وأدياننا هذه واحدة ترجع إلى أصل واحد لأننا جميعنا في هذه البقعة من آسيا الغربية وأفريقيا الشمالية نرجع إلى تكوين حضاري واحد . لكن الواحد متنوع لا مصمَّت ولا مطلق . وتتفاوت فيه الأسماء والصفات إلى درجة التنازع . ولعل شيخنا الذي لام الأنبياء على تطويلها الطريق إلى الله لم يفرق بين يسوع والكنيسة . لأن يسوع لم يفرض شعائر ولا طلب من أتباعه أداء عبادات ثقيلة . بل إنه جاء في الحقيقة للتخفيف من شعائرية اليهود فأبطل طقوس السبت ، من غير أن يلغي السبت ، فالمسيح ليس هو الذي شرع عطلة الأحد إنما هو بولص . والسبت عطلة سامية قديمة وكان البابليون يسمونه « يوم نوح لِبّي » أي : يوم راحة قلبي . وقولهم نوح لا يعني النوح الذي هو البكاء والعويل بل هو من قول العراقيين اليوم : « قلبي ما يعرف النياحة » أي الراحة . ومن معاني الجذر في الفصحى الميل والنموّ ويقال كما في لسان العرب : ما نيّحه بخير أي ما أعطاه شيئاً وكأنهم قالوا : ما أراحه بخير يعطيه إياه . وعطلة الأسبوع عراقية سامية ومنهم أخذها الغربيون وجعلوها في الأحد . ولم تعرفها حضارات الشرق الأقصى وإنما تعرفت عليها لأول مرة من المسلمين .

ولما جاء ابن آمنة وجد الشعائر ثقيلة عند اليهود والتكاليف كثيرة عند أهل الكنيسة فقال عن نفسه مشيراً إلى أهل الديانتين : « الذين يتبعون النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويُحل لهم الطيبات ويحرّم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم » وإنما أباح لنفسه أن يقول ذلك لأنه أبطل شعائر السبت الثقيلة واقتصر من شعائر عطلته ـ الجمعة ـ على الصلاة ظهراً . وعدّل أحكاماً قاسية تضمنتها شريعتهم . ولا يصدق ذلك على الكنيسة لأن طقوسها ، مع أنها بدعة بالنسبة إلى المسيح ، تبقى أخف من شعائر الإسلام . وشعائر الإسلام أخف من شعائر اليهود . ويبقى الطريق طويلاً إلى الله مع اليهودية والإسلام والكنيسة وقصيراً مختصراً مع المسيح . وهو طويل مع بوذا وكونفشيوس والهندوس . ومختصر مع الصوفية والتاوية . ويلتقي الصوفية والتاوية والمسيح في العلاقة المباشرة مع السماء . وكلما خلت البلاد من الدين سهُلت عليها المسيرة ولم تُستثقل لأن الدين لا يحقق ذاته إلا بالتكاليف . وهذه ظاهرة لا أدري العلة فيها وقد استعصى علي فهم ما قاله شيخنا كارل ماركس من أن جوهر الدين هو الدعوة إلى البساطة فالدين معقد ومثقل بالطقوس ولعل شيخنا استخلص قوله من حال المسيح وهو استثناء في الأديان . وإننا لنجد المذاهب الأخلاقية التي تنحو منحى البساطة تتعقد إذا لامست الدين أو طرأ عليها تغيّر ما يضفي عليها

صفة العقيدة . وهكذا حصل مع التاوية عندما نشأ الدين التاوي من رحم الفلسفة فحولها إلى طقوس وأثقلها بالخرافات . وقد جرى مثله للتصوف عندما صار في أوائل العصر العثماني إلى دروشة وصارت للدراويش طقوس لم تكن لأهل التصوف .

إن أصحابنا بتفريقهم بين النزول والتنزل سعوا لمعالجة الأضرار التي يحدثها النزول في مواقع معلومة من حياة الناس بتطويل الطريق عليهم . وكان هذا يقتضي إجراء تعديلات جوهرية في منظومة الأديان . ولما وقف أحدهم في الموسم ونظر إلى الناس يموج بعضهم ببعض يطوفون ويلبّون ويستلمون ارتاع لما شاهده فقال ما فَعَل ابن آمنة بهذا الخلق ؟ وقد رأيت من مصاحبتي لهم أنهم استثقلوا الفرائض : خمس صلوات في اليوم وصيام شهر كامل ، وحج إلى البيت من أقاصي البلاد فيه القَرْض وفيه التطوع مع زيادة في الأجر تتناسب والمشقة . استثقلوا ذلك على الناس لا عليهم . وهم يخالفون في الفروض والتكاليف فيجعلونها أثقل على الخاصة وأخف على العامة . والخاصة الذين يعنونهم هم أهل الكشف أولاً . وقد يدخل فيهم أهل العلم المطالبون بدفع ضريبة المعرفة . ولا يوصف بالخاصة أهل السلطان فهؤلاء معدودون في الأغيار . وأصحابنا يدققون في الأسماء لأنهم تعلموها قبل أن تلقى على آدم ، فعندهم الخاصة وتعمهم ، والعامة وتعم الناس أو الخَلْق كما يفضلون تسميتهم ، والأغيار وتعم أهل السلطان والمال . والصلة قائمة بين الخاصة والعامة ، ومقطوعة بينهما وبين أهل السلطان والمال . وهنا نكتة قد يشم منها ريحة التمييز بين الخاصة والعامة ، فالمشايخ كما قلنا يخالفون في الفروض والتكاليف فيجعلونها أثقل عليهم وأخف على العامة . وهم يسمونها ضريبة العلم أو العقل أو المعرفة . وتشمل هذه المخالفة مطلب التمتع بالعيش . فالقطب الصوفي ، يختار الفقر ولا يتخير المعايش والمآكل لكنه يفرح عندما يرى الخلق يتمتعون بالحياة فيأكلون الطيب ويلبسون اللين . يحكي أحد المريدين أنه مرة رأى شيخه يشتري دجاجة محمصة وخبزاً ومقبلات فهاله ما رأى : أيجوز أن شيخنا يأكل من هذا ونحن لا ندري ؟ فتبعه من حيث لا يشعر به حتى انتهى إلى منزل فدق بابه فخرجت امرأة عليها سيماء الفقر فدفع الدجاجة إليها وعاد من حيث أتى . فعلم المريد أن شيخه لم يشتري الدجاجة لنفسه . وهذه المخالفة لا تأتي من كون الشيخ أصح عقلاً من هذه المرأة العامية الفقيرة بحيث أنه يستغني عن الدجاج ولا تستغني هي بل إنها دارجة في الاعتبار الطبقي الذي يرتب على الخاصة مسئولية مباشرة تجاه العامة . وقد أخذه المتصوفة من علي بن أبي طالب الذي رسم للزهد حالين : الاعتدال في العيش دون الحرمان من الطيبات وهذا لعامة الناس ، واختيار الفقر والحرمان للأئمة . وحديثه في ذلك مشهور وقد ورد في نهج البلاغة وأخرجه الكافي في أصوله ورواه المكي في قوت القلوب وابن عبد ربه في العقد الفريد . والإمام قد يكون هو الحاكم . وهذا الفرض يلزمه بحكم مسئوليته السياسية عن مجموع الناس وقد يكون هو العالم أو ما نسميه اليوم المثقف أو المفكر . وهو الذي يعنيه المتصوفة حين يتحدثون عن الزهد . ويأتي هذا عندهم من ربط العلم بالعمل أو الفكر بالسلوك ، فشخصية المثقف مرهونة بالتزامه لما يفكر فيه خلافاً لقول المعاصرين : « قل كلمتك

وامش » . فالقطب الصوفي يقول كلمته ولا يمشي لأنه يعرف أن الكلمة لا تصل إلا وصاحبها معها . أما قول الشاعر القديم :

اعمل بقولي وإن قصرت في عملي ينفعك قولي ولا يضررك تقصيري

فهو من أقوال الشعراء . وهم عند أصحابنا من الأغيار . فالفكر الذي يصدر عن مفكر مقصر لا يملك التأثير المطلوب على الناس بل هو يكون أشبه بالسلعة المعروضة للبيع . نعم قد يصح ذلك في العلوم البحتة والصناعات . فالعالم الذي يضع نظرية صحيحة تفسر واحدة من ظواهر الوجود أو الطبيعة قد يكون من الأغيار : غير عابئ بالخلق وملزوز بالدولة يأخذ منها ويعطيها . لكن علمه لا يُرفض من جهة كونه تفسيراً صحيحاً لظاهرة طبيعية . وبهذا الاعتبار كان شيخنا الروسي فلاديمير لينين يرعى العالِم الروسي بافلوف ، رغم أن هذا العالم كان من أنصار القيصر . ولو أنه كان شاعراً أو كاتباً لما شملته الرعاية . لأن الفكر والأدب مرهونان بالموقف الاجتماعي وبدون هذا الموقف يصبحان حاجة ترفيّة كمالية تخص الجمال المحض . ومع أن الناس يحتاجون إلى الجمال فإنهم يجدون تعويضاً في جماليات الشعراء والأدباء الملتزمين ، الأخيار . في حين أنهم لا يجدون تعويضاً عن علم العالم . ينضاف إلى هذا أن الفكر والأدب قرينان للوعي والضمير أما العلم فينتج غالباً عن عملية ميكانيكية لا تتطلب وعياً وإنما مهارة في فرع واحد . فالعالم قد يكون له علم ولا يكون له عقل بينما الأديب والمفكر لا يمكنهما إنتاج شيء بدون عقل . وقد فرض أصحابنا على العقل ضريبة ولم يفرضوها على العلم . ومن هنا قولهم إن الخشية من شروط العلم والهيبة من شروط المعرفة . فالعالم يخشى الباري والعارف يهابه . وفي الخشية عنصر خوف وليس ذلك في الهيبة لأن العارف يهاب ولا يخشى . وقولهم أيضاً إن العارف في سكره يشاهد الحال وفي صحوه يشاهد العلم . والعمدة على الحال دون العلم وعلى السكر دون الصحو لأن الفعل الكوني الذي يصدر عن العارف هو المشاهدة التي يتجلى فيها الملكوت الأعلى لقلب العارف حين يكون في حال السكر . والعالم لا يشاهد لافتقاره إلى العقل الشمولي وانتظامه في سلك المهنة التي اختص بها ولم يعرف شيئاً وراءها . وقد انتبه إلى هذه اللطيفة فردريك انجلز فقال إن العالم خارج المختبر نصف أمي... ولعلنا نجد فيها تفسيراً لحقيقة أن الأنبياء والأولياء والحكماء والمصلحين لا يأتون من صفوف العلماء بل يأتون من صفوف الأميين ـ كما هو حال محمد والمسيح ـ أو من صفوف المفكرين كما هو حال البلاشفة الروس .

الحرمان إذن فَرْض على أهل العقل حين تعظُم ثقافتهم فتبلغ النصاب الذي تجب عنده الضريبة . وهذا النصاب هو في الغالب ما أسميه الثقافة الكونية أو بتعبير أدق المثقفية الكونية ، نسبة إلى المثقف الكوني . وقد وُصف به أبو العلاء المعري على لسان الجواهري :

أجللت فيك من الميزات خالدةً حرية الفكر والحرمان والغضبا

والحرمان آية المثقف الكوني لا آية الشاعر وإنما قالها الجواهري بشاعريته المرهفة التي تلتقط أدق

الأشياء وتلهمه إياها فيقولها ويمشي .

والحرمان ناتج عن مسئولية المثقف الكوني تجاه الخَلْق . وتتعين هذه المسئولية رئيسياً في حكمة الصين والإسلام . وأكثر من عُني بها فلاسفة التاو بدءاً من المعلم الأكبر لاوتْسه . أما عندنا فقد ثبتها علي بن أبي طالب للحكام ، وثبتها المتصوفة للحكماء ـ المثقفين الكونيين ـ ومعلمهم فيها هو عامر العنبري المعدود في بواكير المثقفية الإسلامية . وقد سار على نهجه أوائل المتكلمين من القَدَرية وكانوا مفكرين وسياسيين في آن واحد فجعلوا الحرمان فريضة مشتركة للمفكر والسياسي . ويجدر بالتنبيه هنا أن مذهب علي بن أبي طالب اختص بالحكام دون المعارضين خارج السلطة . فهو لم يكن زاهداً قبل الخلافة وإنما عاش المعيشة الوسط التي يريدها لعامة الناس ولم يُعرف بالتقشف الزائد أو الحرمان في حياته السابقة للخلافة . وهذا هو أيضاً شأن عمر بن عبد العزيز . ويخالفهما في ذلك أبو ذر الغفاري وسلمان الفارسي فقد دخلا في الحرمان وهما في سلك المعارضة وليس في أيديهما شيء من السلطة . وقد مشى المتصوفة على خط أبو ذر وسلمان . والمتصوف معارض لا سلطة عنده ومع ذلك جعل الحرمان فرضاً عليه .

لأية غاية يُفرض الحرمان ؟

في خصوص الحاكم فسرها علي بكونه ملزماً أن يكون أسوة لرعيته الفقيرة حتى لا يهلكها الفقر . وهذا تفسير غامض . لكن نصاً آخر يوضحه أكثر وقد ورد في رسالته إلى عامله على البصرة عثمان بن حُنيف . وكان قد بلغه أنه دعي إلى وليمه فحضرها . وفي هذه الرسالة قال عن نفسه : « ولعل بالحجاز أو اليمامة من لا طمع له في القُرص (الرغيف) ولا عهد له بالشبع أأقنع من نفسي بأن يقال هذا أمير المؤمنين ولا أشاركهم في مكاره الدهر أو أكون أسوة لهم في جشوبة العيش ؟ » السبب إذن كونه يحكم رعية فقيرة ما هو بقادر على إغنائها وتوفير الكفاية لها فيلزم نفسه بالحرمان لئلا يتميز عنها في المعيشة . ولكن ماذا لو توصل إلى إغنائها فلم تعد محرومة ؟ لم يوجه هذا السؤال إلى علي . وكان جديراً به أن يوجه لولا أنه في ذلك الوقت لم يكن يوجد صحفيون يلقون مثل هذه الأسئلة على الحكام والساسة بلجاجتهم المعروفة . فالصحافة من مآثر الحضارة الغربية الحديثة (الحديثة لأن الغربيين لم يعرفوها في حضاراتهم القديمة) .

مهما يكن فالحرمان هو النهج الذي اختص به في هذا العصر قادة الثورات الاشتراكية وهم البلاشفة وشيوعيو الشرق الأقصى . واقتصر عليهم دون الحكام والقادة العاديين لأنه من لوازم الوعي المشاعي . وقد واصله الشيوعيون الصينيون بعد أن نجحوا في توفير الطعام للشعب كله لكن حرمانهم لم يكن كحرمان التاويين بل عاشوا كما يعيش الشعب في طعامهم وملابسهم وسكنهم . ولم أجد في معايشتي الطويلة لهم ما يميزهم عن الشعب بل إني كثيراً ما رأيت ابن الشعب يلبس أفضل من ملابس الكادر أو القائد أو المسئول . ومن المفارقات أن راتبي في ذلك الوقت كان أكبر من راتب ماو تسي تونغ وخليفته هوا گوو فُنغ . فقد كان راتبي خمسمئة يوان وراتبهما أربعمئة يوان . وكان هذا قبل أن أدخل في السلك .

هناك سبب آخر لزهد الحكام لم يذكره علي بن أبي طالب وهو أن السلطة مظنة فساد . وكان هو يقول : من ملك استبد . أي أن السلطة سبب للاستبداد . ولم يقل سبب للفساد . وهي السبب الأكبر للفساد لأن صاحب السلطة يرى لنفسه ما لا يرى لغيره ويعتقد ، كما يعتقد كثير من الناس وليس الحاشية والبطانة وحدهم أن له أفضلية على الجمهور لأنه يحكمهم وهم لا يحكمونه ومن ثم فهو يتمتع بمقدار من الحرية في التصرف لا يتمتعون به . ومن الحرية في التصرف الاستيلاء على نسبة من المال تزيد عن النسبة المعتادة التي يحصل عليها عامة الناس . وترتهن هذه الحالة بالنظر إلى السلطة على أنها مكسب ووسيلة للعيش . وهي نظرة بدأت مع بداية السلطة في الأرض . وقد ردها علي وحاول أن يعطي السلطة مفهوم معاكس فكان يقول لمن يوليه ولاية : «إن عملك ليس طُعمة لك لكنه في عنقك أمانة» . ومنه القول السائر عند المسلمين : «الولاية تكليف لا تشريف» وذهبت هذه الأقاويل أدراج الرياح إلى أن جاء الشيوعيون المعاصرون فعملوا بها وجعلوها من لوازم «الحكم الشعبي» .

وهكذا لمعالجة إفرازات السلطة الداعية للفساد ينبغي إلغاء امتيازات الحكام وإلزامهم بمستوى معيشة مساوي لمعيشة الشعب . لكن هذا نصف الحل . ذلك لأن الحاكم قد يزهد في الامتيازات المادية ولا يزهد في السلطة . وإلى هذا يشير شاعر حكيم من العصر العباسي :

وقد صبرت عن لذة العيش أنفس ... وما صبرت عن لذة النهي والأمر

وهذه هي التي أرادها علي حين قال : من ملك استبد . وعلاجها يكون بتثقيف السياسيين بالثقافتين التاوية والصوفية لتذليلهم وإخراج عقدة السلطة وسمومها من قلوبهم ، بحيث يتساوى عند أحدهم أن يكون حاكم أو محكوم ، آمر ومأمور . وهذا الحل لا علاقة له بمسألة الديمقراطية التي هي علاج للاستبداد . فالديمقراطية تضمن أن يكون الحاكم منتخب وتقيده في نفس الوقت بالدستور والبرلمان فتكون بذلك مانعاً من الاستبداد والحكم الفردي . لكننا نلاحظ أن السياسيين في الدول البرلمانية الانتخابية يتنافسون على السلطة إلى حد التكالب ويعتبرون فوزهم فيها غاية العمر كله . والحملات الانتخابية تتسم عادة بالعنف بسبب ذلك ويمكن أن تتحول إلى معارك ساخنة في ظروف مساعِدة . وفي الدول التي أقامها الشيوعيون ظهرت نزعة التمتع بالسلطة مع التمسك بالحرمان فكان الحاكم لا يغادر منصبه إلا مرغماً . ومع انعدام الإرغام يبقى حتى النهاية . ولعل الثورة الثقافية في الصين كانت من إفرازات هذه النزعة إذ أن ماو تسي تونغ أظهر في العقد الأخير من حياته رغبة في الاستفراد حملته على تصفية أركان قيادته كلها تقريباً وقد مات ليو شاوشي وتشوده وبنغ هواي وغيرهم مغمورين منبوذين من الدولة التي أقاموها بعقولهم وسواعدهم… من هنا تأتي ضرورة العلاج بالثقافتين التاوية والصوفية لتأهيل حكام وقادة يتوازى صبرهم عن لذة العيش مع صبرهم عن لذة الأمر والنهي . إن تشبّع بعض القادة الشعبيين بالثقافة الغربية هو السبب الأكر في هذا الجنوح . وقد بدا ماو تسي تونغ في سني الثورة الثقافية أقرب إلى كونه قائد أو مثقف من طراز أوربي لا من طراز صيني تاوي كما كان هو وأصحابه قبل تلك الجائحة .

دقيقة :

الحرمان حين ينفرض على الخاصة ينسلك في طبيعة الأشياء . وهذه تعديلة على الأديان أجراها أصحابنا . فالزهد في الأديان مفروض على العامة والخاصة معاً من حيث النظر وعلى العامة دون الخاصة من حيث العمل . وعندنا الحرمان ضريبة تفرض على المشتغل في قضايا الناس أي أهل الثقافة وأهل السياسة . وقد بينا الغاية منه . وأضيف هنا نكتة تتعلق بالنفسية فالمتصدي لأمر الناس لا يفلح في أمره ما لم يتجرد ويتخلى ، فهو إن أكثر من الطعام وتخير الطيبات وتقلب في الملذات ينشغل بها فتكون معناه وحظه من الدنيا وتنكسر لذلك حميّته الطبقية فلا يبقى له منها غير القراءة والوشاح . ومثل هذا يكون كصاحب البضاعة يعمل عليها ويروج لها ويلطفها في أعين الناس حتى يبيعها فيربح . فإذا تجرد وتخلى والتزم الحرمان قويت نفسه وصبر على العناء وكان له ثبات في الزعازع ، وأكثر من هذا يكون له صدق ومصداقية في تصريف الأمور . أعني أنه حين يجهر بدعوته إلى إشاعة الأموال بدل حصرها وانحصارها يصدقه الناس فلا يقولون إنه يدعو هذه الدعوة لكي يحوز الغنيمة إلى نفسه لأن نفسه تقسمت بين الناس فلم يبق له نصيب منها طبقاً لقول الشيخ أبو مدين شعيب : «ما وصل إلى صريح الحرية من عليه من نفسه بقية» . بهذا يكون الحرمان شرط العمل من الخاصة لعلاج الحرمان عند العامة . وينسلك ذلك كما قلنا في طبيعة الأشياء فيكون المحروم قليلاً وغير المحروم كثيراً . أعني فقر الأقلية ورخاء الأكثرية بخلاف ما هو دارج حيث تجوع الأكثرية وتغتني الأقلية . وهذا لأن الخاصة من أهل السياسة وأهل الثقافة هم نفر محدود من الناس لا يشكلون شعباً ولا جمهوراً ولا طبقة وقد لا يشكلون فئة إلا على سبيل التسمية لأن أعدادهم تكون في العادة أقل من العدد اللازم لتشكيل فئة . والجاري الآن أنهم المتمتعون بالخيرات دون الجمهور مما يخرج على نواميس الحق التي يقوم عليها كل العالم كما قال المسلمون : بالعدل قامت السماوات والأرض .

نعود إلى أصحابنا في استثقالهم الطقوس والشعائر . وقد قلت إنهم استثقلوها على الناس . وكان قد استثقلها قبلهم التاويون وكذلك الموهيون وهم أتباع موتسه الذي ظهر في القرن الخامس قبل المسيح . وقد أنكر إسراف الكنافشة في هذا الباب وتكليفهم الناس ما لا يطيقون . وهذه أيضاً أنكرها اليوناني أبيقوروس من الفلاسفة الحكماء القلائل عند الغربيين . لكنهم لم يستثقلوها على أنفسهم بل هم في الحقيقة مارسوها مع زيادة . فقد كانوا يصلون أكثر من الفرض ويصومون في غير شهر الصوم ويواصلون الحج إلى مكة . وهذا الذي عاتب ابن آمنة لأنه فرض الحج على الناس كان يحج زيادة على الفرض . ولهذا الباب وجهان : الأول داخل في معادلة التخفيف عن العامة والتثقيل على الخاصة كما رأينا بخصوص الحرمان . وأصحابنا ينطوون على حساسية شديدة تجاه معاناة الخلق من التكاليف الزائدة مع النقص في العائد عليهم منها . وقد أُلهموا حب الناس والخوف عليهم والدفاع عن حقوقهم وجعلوا ذلك من جملة المتع التي ينعمون بها حين يمارسونها . ولا شك أن الشيخ الذي كان يحمل الدجاج المحمص إلى تلك

العائلة المُرملة كان يتمتع بذلك أكثر مما كان يلتذ لو أنه أكل الدجاجة ولم يوصلها إلى أولئك الجياع . ونحن نستمد متعتنا من هذه الأشياء .

الوجه الآخر أنهم ربوبيون في كافتهم يؤمنون بالله وينكرون النبوات . وربوبيتهم تذاهنية فهم على اتصال بالسماء . وسنأتي على ذلك في فصل آخر من هذا المدار . والربوبيون بإقرارهم بالألوهية وإنكارهم النبوة ينكرون الدين ويمارسون العبادة . وعبادتهم بلا واسطة أي أنهم يؤدونها من غير شكليات طقوسية وغايتهم منها ليس الالتزام بتعاليم دينهم بل هي غايتان . الأولى للاتصال بالسماء والثانية للرياضة الروحية . والاتصال بالسماء يكون عن طريقين : الصلاة والتأمل . وقد نقلوا عن أبو ذر الغفاري أن أكثر عبادته كانت التأمل . ونقلهم صحيح لأن أبو ذر كان من المتألهين في الجاهلية . وهم يؤدون الصلاة وفق الشكل المحدد في دينهم وقد يكثرون منها لأنهم يؤدونها للتذاهن مع السماء . ولهذا السبب فهم لا يصلون الجمعة ولا الجماعة إلا مراءاة وخوفاً لأنها صلاة جماعية لا تحقق لهم مرادهم في الانفراد مع الباري . وأول من انقطع منهم عن صلاة الجمعة معلمهم التابعي عامر العنبري . وقد رد خلَفه المعري على من سأله عن عدم أدائه هذه الصلاة في لزومية قال فيها :

يقولون هلا تشهد الجمع التي رجونا بها عفواً من الله أو قربا

وهل لي خير في الحضور وإنما أزاحم من أخيارهم إبلاً جُرْبا

وهذه مناكدة أراد بها شتم أخيارهم . ولم يبين المراد من عدم أدائها لأنه سر خفي يصعب بيانه للناس .

وفضلاً عن الصلاة يتوجهون بالتأمل . وهذه أيضاً عبادة التاويين إذ لم يكن لأهل الصين ديانة تنظم علاقتهم بالباري فكان التأمل هو صلاتهم للمطلق .

الرياضة الروحية تحصل بالصوم . وهم يصومون رمضان وغير رمضان . وقد قال المعري إنه لا يفطر إلا في العيدين . والصوم الإسلامي هو الامتناع التام عن الأكل في النهار وليس عن أكلات معينة كالصوم المسيحي فهو شكل صارم من الرياضة الروحية... لكني أعجب لإباحتهم أكل اللحم للصوفي . وإنما شذ عنهم في ذلك عامر العنبري وأبو العلاء . ولا أكاد أصدق كيف استساغوه ؟ وهذا تساؤلي أيضاً بخصوص التاويين بل وأيضاً بخصوص مثقفين كونيين من أبناء هذا العصر أمثال غوته وكارل ماركس وبليخانوف وفلاديمير لينين ولناتشارسكي . والإشكال يرقى أيضاً إلى يسوع . ولا شك أنه لا يوجد إجماع بين المثقفين الكونيين حول النباتوية . وأنا أجعله من الفروض فيما يخصهم ولا يعم الناس إذ لا سبيل لجعله فرضاً عاماً لأن نباتات الأرض لا تكفي لإطعام سكانها . وقد أفرط شيخ المعرة بجعل النباتوية مذهباً يدعو إليه إذ كان يكفيه أن يلتزمه شخصياً . ونحن مرغمون على توفير اللحم للشعب لأننا من جهة لا نستطيع إقناعه بعدم أكله ولأن النباتات كما قلت لا تكفي لإطعام مليارات البشر .

سر الحج إلى مكة يمكن استكناهه في إرادة القرب . ففي مكة بيت الله الذي بناه ابراهيم ليكون منطلق أبنائه في رحلتهم الدائبة نحو السماء . هذا بحسب العقيدة . وأصحابنا لا يطرحون أسئلة مقلقة بخصوص الفرائض لأنهم يمارسونها كما قلت لتثبيت علاقتهم التذاهنية مع السماء . وفي الحجاز مهد الإسلام ومقام ابن آمنة ، المشبع بالذكريات . والصوفية هم نبات هذه التربة وخلاصة حضارتها ولئن كانوا من أحد الوجوه تقيضها العقلي ففيهم يتمثلن مركّبها الفاعل في أغوار النفس وأعماق الفؤاد . وهم ليسوا خصومها بل أبناءها الثائرين عليها لتخليصها من فعل الأغيار وإعادتها إلى المثال الذي أراده لها الغفاري والعنبري . وهكذا يقعون أسرى الذاكرة الممتدة عبر القرون حين يتوجهون بالحج إلى البيت هناك حيث تنفتح لهم أبواب السماء فيلجون في ملكوته ويكونون أقرب إليه فيه منهم في أي مكان آخر . لكن البيت ليس هذا البناء الشاخص من الحجر وإلا لما كان لطوافهم حوله معنى . هو شيء في وجدانهم تجسد في بناء فحسبه الناس بيتاً وإنما هو مثال . ومن هذا المثال قول أبو يزيد : « كنت أطوف حول البيت أطلبه فلما وصلت إليه رأيت البيت يطوف حولي » . ويتضمن هذا البيان سيرورة تأليه للإنسان تخرجه عن عبودية الخالق أي تحلله من ذل كن . وقوله أيضاً : « حججت مرة فرأيت البيت وحججت الثانية فرأيت صاحب البيت وحججت الثالثة فلم أر البيت ولا صاحب البيت » ـ تلبيس إبليس ٣٤٤ ـ وفي هذا القول من الإشكالات ما يصعب حله ويقال إن الجُنيد البغدادي أبو القاسم وضع كتاباً في تفسير شطحات أبو يزيد ولم يصلنا الكتاب لكن صاحب « اللُمَع » وقد قرأ الكتاب قال إن تفسيرات الجنيد لم تحلها بل زادتها إشكالاً . وكان الجنيد توفيقياً في الظاهر . أما باطنه فيدل عليه استشهاده بالآية وقد سئل عن سبب سكونه في مجلس سماع : وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب » . وقد نظرت في قول أبو يزيد فخيّل إلي أنه حين زار البيت للمرة الأولى كان في بداية أمره فرآه كما يراه المؤمنون وطاف حوله كما يطوفون فلما أتاه للمرة الثانية كان قد تقدم في السلك فانفتح له باب كان موصداً تطلع منه فرأى ببصيرته ما لا يراه غيره . وبصيرة الصوفي تلامس بصره حتى ليبدو له ما هو في عين البصيرة وكأنه في عين البصر . وبهذه العين الباصرة من خلال القلب رأى صاحب البيت . وكان البسطامي قد رآه مراراً في بعض أطوار حياته ثم ترقى في السلك حتى صار يقول كما في تلبيس إبليس : « أراد موسى أن يرى الله وأنا ما أردت أن أرى الله هو أراد أن يراني » وتأكيداً لهذا القول ما أورده أبو طالب في « قوت القلوب » والغزالي في « إحياء علوم الدين » ، أن مريداً قال له شيخه هلم أريك أبا يزيد . فقال : لا حاجة لي في رؤيته لأني رأيت الله . فرد عليه : ترى أبا يزيد مرة خير من أن ترى الله سبعين مرة... ونمضي من هذه النقطة إلى زيارته الثالثة التي لم يرَ فيها البيت ولا صاحب البيت . وتفسيره عندي أنه كان قد بلغ في ترقيه الغاية التي يذهل فيها القطب عما حوله فلا يعود يبصر شيئاً لا بعين بصيرته ولا بعين بصره هنا حيث تفنى الأشياء في ذات القطب فيصبح هو نفسه بيت العالم الذي تطوف حوله الأشياء . وعند هذا الطور يكون القطب قد امتلك القدرة الكونية التي تضعه في مواجهة السلطات الثلاث : الدين والدولة والمال ، فيتجلبب

بالهيبة ويخرج من قيود الـ كُن منتقلاً من حال المخلوقية إلى الخالقية ليكون بالتالي مرموز قوة لا تقهر . إن هذا هو السر في أن البسطامي كان أقل خوفاً من فرسان الجاهلية .

ويبقى الحج مطلب الصوفي مهما ترقت به الأحوال لأنه كما بينت مظنة استذكار لمسقط الرأس تبعث فيه النزوع إلى أوليته كما ينزع ماء السحاب فيمضي في طريق عودته إلى البحر ولكن بعد أن يكون قد سقى بقاع الأرض فأزهرت وازدهت بالغلال . هذا النزوع تتلمسه في قول أحدهم وقد حالت دونه الفجاج البعيدة :

يا ذاهبين إلى المختار من مضرٍ رحتم جسوماً ورحنا نحن أرواحا
إنا أقمنا على عجز ومعذرةٍ ومن أقام على عجز كمن راحا...

النبوة مصدر للنبي . وقد أحالها اللغويون إلى النبأ . والنبي يوجد في العبرية سابقة العربية في تسلسل الساميات فالاشتقاق قديم . والنبوة فيها نبيئوت . وهي المفردة الأم في هذا المفهوم . وهناك الرسول والرسالة وهي استعارة . لكن بعض المسلمين يقدمون الرسول على النبي فالرسول يأتيه الوحي بواسطة جبرائيل والنبي يلهم إلهاماً . والرسول له كتاب والنبي ليس له كتاب . ولذلك اعتبروا موسى رسولاً دون سائر خلفائه من بني إسرائيل فهؤلاء أنبياء لا رسل . لكن الاستعمال درج على إعطاء النبوة هذه المعاني كلها لاستقلالها في الدلالة واختلاط الرسالة بدلالات أخرى . على أنهم يقولون « رسول الله » ويريدون بها محمد حصراً . وهي أكثر في الاستعمال من النبي بخصوصه . ولذلك ترد في الأذان فيقال : أشهد أن محمداً رسول الله ولا يقال أشهد أن محمداً نبي الله .

النبوات أنكرها الربوبيون . وتضم هذه الفئة كلاً من الفلاسفة والمتصوفة وأفراد المفكرين كالمعري وابن الراوندي . وفلاسفة الإسلام ربوبيون ، لعله فيما عدا الكندي الذي لم يتعمق كثيراً في المقولات الفلسفية وانصرفت عنايته إلى علوم الطبيعة . ويندرج في هذه القائمة الرازي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن طفيل وابن باجة والصدر الشيرازي . أما المتصوفة فإن أقطابهم في كافتهم ربوبيون . وقد صرح الحلاج برفض الوساطة ، أي النبوة . وكان هذا مذهب غيره من أقطاب التصوف الاجتماعي والتصوف المعرفي . وصدرت أقوال كهذه عن أقطاب يتصنفون ضمن التصوف المؤمن كعبد القادر الجيلي[١] .

وتختلف مذاهب الربوبيين في النبوة للأنبياء والألوهية . فالرازي ينكر النبوة بإطلاق ويتهم الأنبياء بالكذب وقد ألف كتاباً في أكاذيبهم سماه « مخاريق الأنبياء » . والرازي لذلك لا يفتتح كتبه بالصلاة على

(١) لقبه الجيلي من الجيل بكسر الجيم في شمال إيران . ويقال أيضاً جيلاني وحرف في الأوان العثماني إلى كيلاني بالكاف الفارسية في العراق والكاف العادية في غيره .

النبي وإنما يكتفي بالبسملة . وكان لا يؤدي الفرائض إلا إذا اضطر إلى المراءاة . أما إلهه فهو واحد من خمس مطلقات هي الباري والنفس والهيولى والزمان المطلق والمكان المطلق . ولا يشبه إله الأديان إذ أنه لا يجلس على عرش وليست له ملائكة بل هو تجريد خالص . لكن الرازي كان يتذاهن معه فيتوجه إليه بالدعاء والتأمل .

وعلى نهج الرازي ، اتهم المعري الأنبياء بالكذب وتعمُّد تضليل الناس ، وقال مثله إن الأديان هي سبب الحروب بين البشر . أما إله المعري فغير محسوم الهوية : يتصف مرة بصفات إله الأديان ومرة يختلط بالمحرك الأول المشائي ومرة أخرى يشك في وجوده على الصفتين . وإله المعري غير عادل ، كالطبيعة التي اتهمها باللاعقلانية والعدوان . لكن المعري خلاف الرازي يؤدي الفرائض من صوم وصلاة ويزيد على المفروض منها على طريقة المتصوفة . لكنه لا يصلي الجمعة ولا يحج إذ كما يبدو أنه لم تكن له ذكريات في مكة التي تنبأ بزوالها في هذه اللزومية :

سيسأل ناس ما قريش ومكة　　　كما قال ناس ما جديس وما طَسْمُ

النبوة عند المتصوفة باطلة كواسطة . لأن المتصوف يتذاهن مع السماء مباشرة ولا يريد الوصول إليها مع وسيط . وقد ذكرت قولهم إن الرسل طوّلت الطريق إلى الله . وهذا يعني إنكار الدين . لكن المتصوف لا يتهم الأنبياء بالكذب وبالتالي فهو لا يتحامل عليهم . ولم يردنا عنهم ما يدل على تشكيك منطقي أو إنكار للوحي لأنهم لم يدخلوا في المنطق الفلسفي البحث وإنما كانت معرفتهم على الذوق كما بينه ابن عربي : «علوم أهل الأذواق لا تنقال ولا تنحكي» . وقد أولوا الوحي فنفوا عنه الوسيط أي جبرائيل وجعلوه رمزاً يفسر ويؤول ولا يجسد أو يشخص . وهم بعد إبطالهم الواسطة اتجهوا إلى التعامل مع الأنبياء بوصفهم طائفة منهم وأعطوا لمحمد مكانة خاصة بين الأنبياء ولكن من خلال كونه واحداً منهم يتصرفون معه كنظير أو زميل . ولم ينتقدوه على شيء مما انتقده عليه الزنادقة من المتكلمين أو الفلاسفة إنما كانوا يعاتبونه على أمور يجدونها غير مريحة لهم . وغالباً ما يستعملون في العتاب كنيته أبو القاسم أو ابن آمنة ، كقول ابن سبعين في رواية ابن شاكر الكتبي عنه في (فوات الوفيات) : «لقد حجر ابن آمنة واسعاً بقوله لا نبي بعدي» . وهذا عتاب لا نقد فابن سبعين يتمنى على صاحبه لو لم يغلق الباب في وجهه فيمنعه من إكمال ما بدأه . والنبوة ظاهرة لا سبيل لإنكار وجودها ولها دور واسع تقوم به . هكذا يفهمها المتصوفة . لكنها مستمرة . وكانوا في استمرارها على قولين : قول ابن سبعين الذي اعترض على مبدأ خاتم الأنبياء . أما الثاني فهو المشترك عندهم وهو النص على الولي كمكمل للنبي . والولي هو القطب الصوفي . وقد اختلفوا في الولي هل هو كالنبي أم أفضل منه أم دونه . وقول ابن سبعين يتضمن مضاهاة الولي للنبي لأنه مكمِّل له ، والتصوف المؤمن يجعله في مرتبة أدنى . لكن أبو الغيث بن جميل ، في رواية «الإنسان الكامل» عنه وعبد القادر الجيلي في رواية «قلائد الجواهر» يصرحان بتجاوز الأنبياء ، الأول يقول : «خضنا بحراً وقف الأنبياء بساحله» والثاني يقول : «معاشر الأنبياء أوتيتم اللقب وأوتينا ما لم

تؤتوه » . والقطبان ممن يصنَّف في التصوف المؤمن . وفيه دليل على أن الحدود سائبة بين أصناف التصوف إذا نظرنا إلى سلك الأقطاب . وكلامهما واضح في أن المتصوف متقدم على النبي . فقد وقف الأنبياء في ساحل المعرفة ولم يتجرأوا على خوض عبابها . وهم إنما حازوا اللقب بينما حاز المتصوف ما لم يحوزوه من المعرفة وكأنها مسألة حظ أن يذهب باللقب ناس لا يستحقونه وينحجب عن آخرين هم أحق به .

مهما يكن فالولي قد يكون أفضل من النبي . وهذه لمحة تكبر عند بعضهم حتى تدخل في باب التلويحات العرشية . وفيما نقله شارح نهج البلاغة عن أبو سعيد الخرّاز ما يدل عليه . قال أبو سعيد رأيت رسول الله في المنام فقلت : يا رسول الله اعذرني فإن محبة الله شغلتني عن حبك . فقال يا مبارك من أحب الله فقد أحبني . (٢٧/٣) . تصريح منه أنه لا يحب رسول الله . وهذه الرؤيا هي من باب رفض الوسائط فالصوفي لا يعرف غير الله ولا يحب غير الله ولذلك لا يحتاج إلى وسيط يعرّفه به أو إلى طريقة أو وسيلة يوصل بها حبه . ومن مذهبهم في رد الوسائط تأتي لمحة قصور النبي عن أداء الوصول . وقد مر بنا أنهم أنكروا على الرسل تطويل الطريق وتكثير مطالبه . والولي يشتمل على ما يقصر عنه النبي ليس فقط لأن النبي يتهيب من النزول إلى اليم ولكن لأن قلب النبي خالٍ من الأشواق . وفي «حياة القلوب» قال الله لداود : إنك تكثر مسألتي (الطلب مني) ولا تسألني (لا تطلب مني) أن أهب لك الشوق . فقال داود : يا رب وما الشوق ؟

النبي لا يعرف الشوق وبالتسلسل المنطقي فالنبي لا يحب الله . وإذ تتجرد علاقة النبي بالله من الحب تكون علاقة عبودية محضة . والعبد لا يحب سيده . وللمتصوفة كلام كثير في العبودية إلا أنهم في ربطها بالحب ينفون عنها جوهرها القائم على طرفين غير متكافئين . فالعبد الخالص لا يوجد عندهم بل هو صفة المؤمن لا العارف . والنبي مؤمن والصوفي عارف وعلاقة الصوفي بالباري علاقة معرفة فارقت العبودية ببلوغها حد الشوق الذي لا يبلغه المؤمن أو النبي . وهذه تلويحة أنكرها بعض المنسوبين إلى التصوف وأوّلها آخرون . لكن جملة المتصوفة من أقطاب أهل المعرفة مُجمعون على تقييد العبودية بالشوق . وسيأتي الكلام على مسارب العبودية في مدار آخر .

ويأتي هذا الإحساس من مقارنة خفية بين ما لدى القطب وما يملكه النبي . ولعلهم تأملوا الكتب المقدسة فلم يجدوها تخرج عن علم الظاهر وأنها خالية من الأسرار التي ينطوي عليها كون الصوفي . ويشترك في ذلك مفكرو الإسلام عموماً : الفلاسفة والأقطاب والمتكلمين من طبقة ابراهيم النظّام وأفراد المفكرين ممن لا يتصنف في فئة أو فرقة كالمعري . وفي المقارنة أيضاً ما يخص السلوك الشخصي . فقد نُسب لأولهم عامر العنبري أنه كان يفضل نفسه على آل ابراهيم . ومرجع التفضيل أنه لم يتزوج ولم يأكل اللحم فهو أقوى منهم على ترك الطيبات وأشد إرادة في محو الشهوات الحسية . والمتصوفة وإن أكلوا اللحم خلافاً لأولهم فلم يسرفوا في الطعام ولم يتخيروا أطايبه كما تخيرها أنبياء التوراة ، وقد تزوج بعضهم

وتعزب آخرون إلا أنهم في جملتهم لم يعددوا الزوجات كما لم يتسرروا . وقد تابع المتصوفة خط الغفاري وسلمان وعامر في الزواج من واحدة وعدم امتلاك الجواري . وهذه أمور مباحة للأنبياء . ويعدها الصوفي من فعل الأغيار وكأنهم وضعوا الأنبياء والملوك والأغنياء في سلة واحدة . لكنهم على أي حال لا يعدمون حسن النظر إلى الحد الذي يفعله بعض معاصرينا من الفاقدين القدرة على التمييز . فالملوك والأغنياء كلهم شر وضرر على الناس أما الأنبياء فأصحاب قضية بشروا بها فأصلحوا وأفسدوا وأصابوا وأخطأوا . والمتصوفة إذ يعلنون تجاوزهم للنبي لا يدفنونه في مقبرة واحدة مع الملك والتاجر . وقد دخل حب الأنبياء في قلوبهم ولم يدخل فيها ذرة حب للملوك والأغنياء . وأحب الأنبياء إليهم يسوع ، الذي لم يتزوج مثلهم ولم يملك ما يزيد عن قوته وعاش سائحاً يدعو إلى إنصاف الفقراء ويندد بالأغنياء . أما محمد فقد قلت إنه واحد منهم ولكونه كذلك فقد رفضوا وصايته عليهم واتجهوا إلى التذاهن مع السماء بمفردهم ومن دون الرجوع إليه . على أنهم شُغفوا بكتابه فكان من وسائل اتصالهم وتذاهنهم وهذا عندي يرجع إلى مقام الفن في الكتاب وكانوا قد ترقوا في مدارج الفن وغلب عليهم الوجد وتلبسهم إحساس عميق بالجمال يذهب من جمال الكلمة إلى جمال المرأة . ولم يجدوا في الكلام ما هو أجمل من هذا الكتاب العجيب . ولا شك أنهم من جهة أخرى لم يمتلكوا قوة محمد وشدة هيمنته على حركة التاريخ ، الذي أداره بيديه كما يفعل الصبي بالكرة ثم دفعه فاندفع يجري بعيداً عن نواميس القصور الذاتي إلى أن وصل إليهم فداروا في مداره ولم يتمكنوا من الإفلات من عجلته الساحقة . وإنما ميّزهم عن سواهم شدة إدراكهم لما هم فيه ومقاومتهم للحتميات حتى امتلكوا الإرادة التي أعيت آل ابراهيم ثم وظفوها لتصحيح المدار . ولو قُدِّر لأحدهم أن يمتلك قدرة نبي لكان بوسعه صنع تاريخ جديد عجز الأنبياء عن صنعه لأن الصوفي الذي دخل في اليم مخلفاً النبي وراءه كان سيجمع قوة النبوة إلى وسع المعرفة إلى عز الإرادة ليصل فيها إلى مرتبة الفعل المطلق . وذلك شأو لم يبلغه أحد حتى هنيهتنا هذه...

أي شيء كان إيمانهم بالباري ؟

تساءل تشوانغ تسه إن كان يوجد صانع للعالم فتحير فيه ولم يقطع بنفي أو إثبات . وأهل التاو لم يعنّوا أنفسهم كثيراً بهذا السؤال فعندهم التاو مطلقهم الأسمى الذي يقع خارج الوجود وداخله يتميز عنه ويندمج فيه يتحرك ومن حركته تحدث الأشياء فهو محرك ومتحرك ، خلافاً لمحرك أرسطو الذي لا يتحرك . ولا يتمتع التاو بصفات إلهية مفارقة وليس هو الذي يمنح الوجود للأشياء وإنما هو مبدأ الأشياء يتمدد فيها فتحدث ويتقلص فتنتفي ولعله أشبه بالقوة السارية في الموجودات ولذلك وضعه تشوانغ تسه في الماء والنار والخشب والتراب والذهب والهواء والدم والروث أي في فضلات الدواب . لأن الأشياء ترجع كلها إلى أصل واحد هو المسمى عندهم بالتاو وعند أهل التصوف بالباري أو الحق وعند الماديين بالهيولى أو المادة الأولى . وهذه كلها مطلقات : التاو مطلق والباري مطلق والهيولى مطلقة . ومطلقة كذلك الذرة والنواة لخلودها في بطن الأشياء . وحين يجعل تشوانغ تسه التاو في الروث فماذا يكون غير هذه المادة

الأولى التي تسري في الروث ليكون هو الروث ؟ لكن التاو يبقى مطلقاً حتى حين يحل في الروث لأن المركَّب غير البسيط وعندما يتحول البسيط ليصنع المركب يكون البسيط بسيطاً والمركب مركباً . وهكذا شأن الذرة والنواة في المركبات . إن الروث نجس وملوث لكن التاو الذي يحل فيه طاهر وهذه لطيفة لا يدركها إلا قريحة صافية يَغمرها الديالكتيك وهي بعد من مألوفات أهل الفيزياء والكيمياء أي أصحاب العلوم الطبيعية الذين مَرَدوا على تركيب الأشياء وتفكيكها وميزوا عناصرها عن مركباتها وعرفوا لكلٍ خواصه فلم تختلط الحقائق ببعضها رغم أنها متدامجة متآلفة في المركّب الواحد .

التاو إذن ليس خالقاً . فإيش يكون الباري ؟

الكلمة في أصلها من الفعل برأ بمعنى خلق وأوجد . جاء في سفر التكوين : (بـ راشيت برأ إلُهيم أت ها شَميم و أت ها أرص) ـ في البدء (بالراس) خلق الله السماوات والأرض... وفي سورة الحشر : « هو الله الخالق البارئ المصور » أي الذي يعطي الصور للموجودات . فالمعنى مترادف مع الخالق . لكن المتصوفة اختارو الاسم فاستعملوه في مواضع كما استعملوا الله والحق في مواضع أخرى[1] ولم يستعملوا الخالق إلا نادراً . ويرد في المعتاد غير مهموز «الباري» . ونقل التسمية من الله إلى الباري أو الحق قد ينم عن اتجاه لإعطاء إله المتصوفة معنى خاصاً يقربه من مفهوم المطلق الذي تدور عليه الأشياء ويكون مرجعها من غير أن يتميز عنها أو ينفصل . ويمكننا في الحقيقة مقارنة الباري أو الحق بالتاو من حيث التصور المشترك لقوة سارية في الموجودات لا تقع خارجها . وهذه هي وحدة الوجود التي قطبها الأعلى عند التاويين هو التاو وعند المتصوفة هو الحق . والتصور الصوفي للخالق يختلف عن التصور الديني فالحق لا يوجد في جهة ولا يحويه مكان . لكن التاويين والصوفيين اعتادوا في تأملهم على التوجه إلى السماء بما يشير إلى اعتراف ضمني بإله الأديان . ويمكن فهم الوضع على نحو آخر . فالمتصوفة لا يتقيدون بالعقل الخالص لأن ثقافتهم ذوقية كشفية تمتزج فيها دواعي القلب مع أحكام العقل وتكون وجدانية بمقدار ما هي عقلانية . وتتصل دواعي القلب عندهم بالروحانية التي تشتمل على علاقتهم بالمجهول الأسمى ، وهذا بدوره مشترك بين أهل التاو وأهل التصوف . وتقع هذه العلاقة خارج المعقول ولا يحكمها المنطق الفلسفي بل هي في جملة علوم الأذواق التي لا تنقال ولا تنحكي كما يقول شيخنا محي الدين . وهي علاقة معقدة وتتعارض مع منطق وحدة الوجود لأنها تفترض مشخَّصاً يجري التذاهن معه بينما تقوم وحدة الوجود على نفي التشخيص . ويتمسك المتصوفة بالنقيضين فهم مع وحدة الوجود بمنطقها الفلسفي الدقيق ، وهم أيضاً يمارسون التذاهن مع المفترض مشخصاً . ونقف هنا على غرار الفيلسوف الحكيم الذي يجتمع فيه منطق الفلاسفة وحدس الحكماء . والفلسفة منحى تفكير صارم ، والحكمة منحى وجدان ملزوز بالمجتمع ؛ أي مناط عمل اجتماعي وسلوك شخصي . والفيلسوف الحكيم يتروحن ويتعقلن في آن واحد . ولو أن نتائج

---

(١) اقتصر المتكلمون والفلاسفة على «الباري» .

تروحنه تختلف عن نتائج تعقلنه . فالحقائق التي يصل إليها الفيلسوف الحكيم بمنهجه الصوفي هي نفسها الحقائق التي يصل إليها الفيلسوف بمنهجه المنطقي . أما التروحُن فحالة سلوكية غير متصلة بالفكر تسيطر على روح الحكيم فتغمره بالسعادة من خلال عزلته التأملية التي يتذاهن فيها مع المطلق . والسعادة من نتائج التروحن وهي التي يشار إليها بالحب الإلهي أو الوجد الصوفي ، وسيأتي الحديث عنه في مدار الميم . على أنها ليست الناتج الوحيد للتروحن ، بل هناك ما هو ألصق بهذه الحالة الوجدانية الشاملة وهو القدرة على الفعل والمواجهة في ساحة النضال الاجتماعي . والفيلسوف الحكيم مناضل ، بخلاف الفيلسوف الفيلسوف الذي تجعله منطقيته الصارمة أقرب إلى أهل العلوم البحتة . وهذا الغرار ينوجد في الفلسفة الشرقية أكثر مما في الغربية . ذلك أن الجملة الساحقة من فلاسفة الصين هم فلاسفة حكماء . ويصدق الوصف على أقطاب التصوف الإسلامي إلا أنه لا يشمل فلاسفة الإسلام ، فهؤلاء فلاسفة خلّص من الطراز الإغريقي . وقد استفادت منهم الثقافة العقلية ولم يتركوا أثر كبير في الثقافة الاجتماعية . وقد يكون هو السر في اشتغالهم عند أرباب السلطة ، التي يقاطعها المتصوفة .

روحانية الحكيم ، الذي أسميه أيضاً مثقف كوني ، تمده بالطاقة اللازمة لمجابهة الأغنياء . إن روابطه التذاهنية مع المطلق تزيل عنه وساوس المثقف العادي وتطلق له العنان لكي يتحرك بحرية أوسع لا تقيدها حسابات الربح والخسارة . وهذه هي القوة التي يتزود بها التاوي حين يريد تحدي الامبراطورية كما في كتاب لاوتسه :

... وهكذا عند تتويج الامبراطور
أو تنصيب الوزراء الثلاثة
لا تبعث هدية من اليشب
أو فصيلاً من أربعة خيول
بل الزم مكانك وأظهر التاو

(حين تواجه الامبراطورية بالتاو تكون قادراً على تحديها ولا تقدر هي أن تفعل شيئاً) .

يقول العوام إن الله خلق نوراً ثم خلق نفسه من ذلك النور . وهكذا هم التاويون والصوفية . خلقوا لهم مطلقاً ثم اتحدوا فيه فصنعوا لأنفسهم سلطة تعلو على سلطة الدولة . على أنه لم يكن خلقاً من عدم فالحكيم التاوي والصوفي يبدأ من التماهي مع روح الكون ، ذلك المشخص الغامض الذي يحيط بالموجودات أو يحل في قلب الحكيم ليملأه بالسعادة ويزوده بسلطانه المأهول بالقوة وهو في عزلته المضادة لدولة الظاهر والمتماهية مع الخَلْق أو الرِن بحكم تماهيها مع المطلق . قوة الدولة آتية من جنودها وأموالها وقوة الحكيم من جبهة محكمة يتدامج فيها الخلق مع المطلق الكوني فهي غير قابلة للاختراق أو التلاشي خلافاً لقوة الدولة بامتدادها المحدود . وليست هذه القوة الكونية من نواتج العقل

الخالص فالعالم والفيلسوف لا يملكانها . وقد كان كبير الفلاسفة أرسطو من أهل الدولة بينما كان الحلاج يروم انقلاب الدول ، بل هي انفجار يحمله روح الكون إلى روح القطب يغمر الوجدان ويوقد في الباطن مشاعل تضيء له مجاهل الوجود فيتأمل محاسنه مستغنياً بها عن محاسن دولة الظاهر ومستعلياً على أربابها . وكما بينت فهذه القوة تأتيه من مصدر مشترك في عزلته عن الأغيار : روح الكون مع روح الخَلْق . ولهذه الأخيرة اتصال بالرس المشاعي للقطب . وسيأتي بيانه في مدار الميم .

روحانية الحكيم نقيض للدين . وهذه صرح بها شيخ المعرة الذي يرجع إليه كشف النقاب عن سر مجهول يخالف ما عليه الناس . فالدين والروح متخالفان . الدين علاقة حسية بإله مجسم ؛ صنم مرئي وملموس عند الوثنيين ، ورجل جالس على العرش عند السماويين . ومن هنا الجوهر الحسي البدني للشخصية الدينية . إن رجل الدين يحمل عقيدة دنيوية في مجمل تفاصيلها التي تشمل العالم الآخر ، لأن الآخرة نعيم مادي حسّي يتمتع به الجسد ويكون مكملاً لنعيم الدنيا أو معوضاً عنه . وليس للروح ما تفعله في هذه العلاقة الحسية . وقد انتبه المعري إلى المنحى اللذائذي للشخصية الدينية بينما رسم بتجربته الخاصة صورة النقيض الروحي للملحد . فالروحانية وصف حاصر للحكيم واللذائذية الحسية أمر مشترك لرجل الدين ورجل الدولة . وبين الدين والدولة اتفاق حولها لكن الدين يتميز عن الدولة بمبدأ سعادة الدارين ، التي تجتمع لرجل الدين دون صاحب الدولة الذي يقتصر نصيبه على الدنيا .

تروحُن الحكيم سابق لقيامه بمهام السعي من أجل الخلق كما سنبينه في فصل قادم . أما تعقلنه فإجراء معرفي . وقد ميزنا بين التصوف الاجتماعي والتصوف المعرفي في شخص قطبين : الحلاج وابن عربي... الحلاج لم يكتب كثيراً غير شعره وطواسينه وتندرج كلها في عداد الأدب الصوفي مع قليل من اللاهوت المارق . أما ابن عربي فمؤلف غزير . ومؤلفاته موسوعة معرفة فلسفية وعلمية وميتافيزيقية وتؤهله للانضمام إلى جيل فلاسفة الإسلام ، ولعله الأكثر تجديداً أو الأوفر إبداعاً . وسينبغي اعتباره فيلسوف التصوف الأكبر ، إذ ليس في أقطاب التصوف المعرفي من هو أغزر تأليفاً منه . وكان ينبغي أيضاً إدراجه في تاريخ الفلسفة فضلاً عن تاريخ التصوف لولا أن تاريخ الفلسفة الإسلامية بقي خاضعاً للتصنيف الاستشراقي لأن المستشرقين هم أول من كتب فيه وهم جهلة وسيئو القراءة للنصوص العربية فضلاً عن عنصريتهم التي تمنعهم من تتبع عناصر الإبداع في الفكر الشرقي .

وابن عربي في المقابل لم يخض غمار النضال الاجتماعي ولم تجمعه علاقة وجدانية بالخلق . وكانت علاقاته بالسلاطين سالكة ، ولو من غير أن ينتظم في خدمتهم ، إنما لم تصدر عنه ميول معارضة . على أنه حمل لواء التسوية بين الناس وإبطال التمايز في الأديان وقد ثبّت هذا الاتجاه نهائياً في « فصوص الحِكَم » من مؤلفاته المتأخرة والأكثر نضجاً . وكان في هذه الدعوة يصدر عن مسلك صوفي مشترك بين أقطاب التصوف ، لا يشاركهم فيه من خارجهم غير المعري .

الحلاج أكثر قراءة وأقل كتابة . وأقطاب التصوف الاجتماعي مثقفون كبار بما يشتملون عليه من معارف عصرهم في فروعها الشتى . لكن رسالة الحلاج ليست ثقافية معرفية بل اجتماعية . وينبغي احتسابه في خط أنبياء الثورة الاجتماعية مع المسيح ومزدك وأبو ذر وحمدان . ولحظات التعقلن عند الحلاج قليلة فهو تكوين روحاني شامل وحاضر في الزمان والمكان . ولا تحصل على فكر علمي أو فلسفي من طواسينه عدا الفكر الهرطقي ـ الربوبي المعروض ببلاغة صوفية خالية من النسق المنطقي ، لكنه يفجر باطن الإنسان ويُشعل فيه الحرائق . وهذه هي الطاقة المخصوصة بالقول الصوفي عندما يجري على لسان قطب اجتماعي من طبقة الحلاج . والطواسين مثال لما تقوله هذه الطبقة ويجري في سياقه المحتدم آباء التصوف الاجتماعي من ابراهيم بن أدهم حتى عبد القادر الجيلي .

وقد قلت إن التروحن والتعقلن يتجاوران في القطب الواحد وقد يستقلان . فابن عربي أكثر تعقلناً والحلاج أكثر تروحناً . لكن ابن سبعين يجمع بينهما . والجمع بينهما لا يؤدي إلى جور أحدهما على الآخر إذ يبقى لكل منهما حيّزه . على أني شهدت من يكثر تعقلنه يكون أقل اهتماماً بالخلق ، فموقع ابن سبعين في ساحة النضال الاجتماعي أرق من موقع الحلاج والجيلي وهو ما شهدناه أيضاً في حالة ابن عربي . وهذه في الحقيقة محنة للعقل تنضاف إلى محنه الكثيرة . فالعقل كلما ترقى وامتلأ يبتعد عن الناس ، وهكذا هو شأن العالم الطبيعي والفيلسوف الفيلسوف ، يندر أن تصادف أحداً منهم في معامع النضال الاجتماعي . ولعل أهل العلم والعقل عندما تتسع عليهم المعرفة بالحقائق ينتابهم شعور بالاشمئزاز من جهل العامة فيتمايزوا عنها . وكثيراً ما تصبح كلمة عامي صفة مثيرة للاستهجان لما يقترن بها من الجهل . وهم لا يفرقون بين الجهل والأمية فالعوام أميون أي لا يحسنون القراءة والكتابة لكنهم قد لا يكونون جهلة بالضرورة لأنهم يزاولون مهناً وصناعات تحتاج إلى الفكر والمهارة ومن يملك الفكر والمهارة لا يسمى جاهلاً وإنما يسمى أمياً إذا كان لا يقرأ ولا يكتب . والعوام أيضاً يشتملون على وعي اجتماعي طبقي وسياسي ، ووعيهم السياسي قديماً محفوز باللقاحية الرافضة للدولة وهم لا يحبون الدولة ، التي تجد لها أنصار وأتباع كثيرين بين أهل العلم والعقل . وحديثاً ينضاف إلى عناصر وعيهم السياسي الوعي الوطني المناوئ للاستعمار . وهذه مظاهر وعي ومعرفة قد تنعدم نظائرها في أوساط العلم والثقافة . فالعامة ليست مصدر إزعاج للعقل والضمير بل هي في الحقيقة من مصادر الوعي . وقد عرف المثقف الكوني القديم هذه اللطيفة في العوام فلم يميز نفسه عنهم . ومن المشاهد هنا أن المتصوفة لا يشتكون من جور العامة أو جهلهم . وهذه الشكوى رائجة في أوساط الشعراء والأدباء وعلماء الطبيعة ونظرائهم . وأكثر شكوى المتصوفة من أهل الظاهر وهم الفقهاء . وقد فكرت طويلاً في شكوى صدر الدين الشيرازي من (الجمهور) وهو فيلسوف حكيم ولو أن الفلسفة غالبة عليه وكان متباعداً عن الدولة ويعيّر من يقترب منها من زملائه الفلاسفة ومثله لا يشكو من العامة الذين لم يسبق لهم اضطهاد فيلسوف . ثم تبين لي أن (الجمهور) الذي يعنيه هو جمهور أهل العلم والعقل الذين اعتادوا

على الكيد لبعضهم البعض وأن صدر الفلاسفة لم يعتكف في قرية كُهُك فراراً من العامة بل من أبناء جنسه هؤلاء .

تكملة :

أبلغتني الحروف أن ما قلته عن السر في توجه التاويين والصوفية إلى السماء في تأملهم لا يكفي إذ فيه لطيفة أخرى فالسماء تبدو للنظر فوق . أي عالية وكأننا في مربع نجلس نحن في قاعدته ويحيط بنا ضلعاه الآخران عن اليمين واليسار وضلعه الآخر فوق رؤوسنا . فإذا أراد أحدنا أن يتذاهن مع روح الكون رفع رأسه ، مثلما يرفع رأسه لكي يرى النجوم . وحتى في الفضائيات فالناس يتصورون أن الصاروخ الفضائي يوجه إلى الأعلى وما هو كذلك إذ لا جهة في الكون تخصص بالفوق أو التحت كما حققها نُفاة الجهة من فلاسفتنا لكنها صوره أَلِفها الناس بل هي في الحقيقة مفروضة عليهم فمن أراد رؤية الشمس أو الثريا لابد له أن يرفع رأسه ليتمكن من النظر .

مدار الميم

ميم المعارضة

لم يستعمل مشايخنا هذا المصطلح الذي هو من مستحدثات جيلنا لكنهم مارسوه بوصف أنه مسلك للخروج من قيد الأغيار . وتعني المعارضة قطع العلاقة مع الدولة وأربابها والدعوة إلى ـ أو العمل على ـ تغييرها . والدولة شيطان تتألف من شياطين وفعلها شيطاني وسلوك أربابها شيطاني . وشيطان من يعاملها ويتعامل معها . وتتألف منهم جملة الأغيار المقيمين في دار الضد والحس والشهوة . وهم عماد الظلم ومنشأ الظلمة والخلق منهم في بوار .

أشرفت امرأة من أصحابنا على الوزير علي بن عيسى وهو يسير في موكب ضخم مهيب . فسئلت عمن يكون هذا المهيب الجليل وكانت تعرفه فقالت : هذا رجل سقط من عين الله فابتلاه بما ترون . ولعلي بن عيسى ميزة على سائر وزراء الدولة تجعله أقل ضرراً منهم . ويقال إنه لما سمع ذلك استعفى وغادر بغداد ليجاور مكة . والمجاور في مكة إنما يجاور الله ويسمى لذلك جار الله .

السقوط من عين الله يعني الدخول في الدولة .

خط المعارضة عند المتصوفة يسبقهم إلى صدر الإسلام . والمعارضة من سياسات الإسلام الكبرى فهي تتقاسم تاريخ الإسلام مع السلطة . بعيداً عن معافسات المستشرقين وشراحهم الناطقين بلساننا ، لم تنفرد السلطة بتشكيل هذا التاريخ فالمعارضة تملأ نصفه أو أكثر من نصفه . ولم تتخصص مصادرنا برواية تاريخ السلطة كما يزعم جهال المثقفين ، بل تخصصت برواية الأحداث السياسية وهي من فعل الطرفين : السلطة والمعارضة . وعندما يكتب المؤرخ المسلم أخبار الدولة يكتب أخبار خصومها والخارجين عليها . ولذا لا يكتب التاريخ متسلسلاً بحسب أسماء الحكام بل يكتبه على السنين . وما كتب تبعاً للحكام كان من المختصرات مثل مروج الذهب للمسعودي وتاريخ اليعقوبي . أما المطولات التي تضم التاريخ بين دفتيها فتكتب على السنين مثل تاريخ الطبري وابن الأثير وابن كثير والذهبي وابن العماد .

والمعارضة الصوفية التزام مثقفي يقع خارج السياسة اليومية لأن المتصوفة لم يكونوا سياسيين محترفين . وانفرد الحلاج بالانتظام في حركة سياسية هي التي كلفته حياته . ومقتل الحلاج كمقتل الحسين وصلب المسيح وبابك . ولم يتكرر عند أصحابنا إذ لم يتأهلوا لخوض تلك المغامرات لغلبة العنصر الثقافي المثقفي على تكوينهم الشخصيّوي . والمثقف الكوني لا يحسن السياسة وقد تخبط فيها بليخانوف ولوناتشارسكي وليس لي علم بمدى نجاح فلاديمير لينين ، فهؤلاء كانوا مشايخ ثقافة اختراقية كنت لكي تتسيس في حاجة إلى خبرة زميلهم الأقل ثقافة يوسف ستالين . ولا أتمنى قطع الطريق على المنشود . فلابد من تدامجهما : خبرة السياسي ومثقفية المثقف لكي نصل إلى إقامة المدينة الفاضلة وضمان بقائها .

ووجدوا الأجدى والأبقى أن يرسموا خط المعارضة بوصفه «التزام مثقفي» ، يدخل في مضمار نشاطهم كمثقفين . وإليهم يرجع توطيد وتعميم هذا المنحى في الثقافة الإسلامية التي هي في نسبة فعاليتها الكبرى ثقافة معارضة لا يخرج عنها غير الشعر ، والشعر لا يتصنف كفعل ثقافي أو مثقفي لأنه من عمل الفطرة ولا دخل للعقل فيه ما لم يتعقلن الشاعر فيضيف إلى نتاجه الفطري بعداً عقلانياً . وهو شأو نادر لا تجده إلا عند الأفذاذ كبشار قديماً وأدونيس حديثاً . ويخرج عنها بعض الفقه لا كله . والفقهاء الكبار الذين عاشروا الدولة أقل عدداً من الشعراء الكبار الذين خدموها . والمعارضة في علم الكلام بأكثريته ، وفي التصوف الاجتماعي مطلقاً ، والفلسفة محايدة . وأمتن ما يكون خط المعارضة في التصوف ، وفيه تكامل عجيب مع المعارضة التاوية . وجبهاته عند المتصوفة ثلاث : الدولة والدين والمال . وعند التاويين اثنتان : الدولة والمال . فالصراع حول الدين لا وجود له في الفكر الصيني لأن الصين لم تعرف الأديان إلا عند أقلياتها القبلية أو الأثنية ، أما الهان ، الأمة الصينية ، فليس لها دين .

والتزام المعارضة في التصوف شامل ومفصل ودقيق ولا فسحة فيه لمثقف . ويقننه أصحابنا في حكايات وأخبار بعضها مصنوع في مخيّلة صانعة للغيب توظفه لغايات أبعد من صدقية الرواية . يروى أن أحد المشايخ كانت له زوجة حامل . وكانت كلما مرّ موكب السلطان من أمام دارهم تتطلع إليه من سطح الدار فينهاها الشيخ ولا تنتهي . فقال لها يوماً إن ولدك هذا سيدخل في خدمة السلطان . وهكذا حصل . فقد ولدت ذكراً صار فيما بعد من أهل الدولة .

وهكذا ليس فقط لا يجوز العمل مع السلطان والقبض منه وخدمته بل وأدنى مشاركة له في أدنى الأمور . والتفرج على موكب السلطان داخل في هذا المحظور . وقد نسبوا لأحمد بن حنبل أنه حرم الغَزْل في مشاعل السلطان . وكانت النساء يستفدن من مرور موكب السلطان أمام دورهن فيغزلن في ضوء المشاعل التي تُحمل . والموكب طويل في العادة ويسير على مهل . وهذا التشدد غير معروف عن ابن حنبل الذي أجاز الصلاة خلف الإمام الفاسق . وقد جرى أصحابنا على تقويل النبي وكبار الأئمة بالتعاليم التي يريدون ترسيخها في أوساطهم . والنهي عن الاستضاءة بمشعل السلطان غاية في التشدد . وهم لا

يجدون مفراً من ذلك مادامت الدولة تكوين شيطاني خالص . وإلا ما كانت رابعة العدوية تفقد قلبها بعد أن خيّطت فتقاً في قميصها في ضوء مشاعل السلطان . وقد بقيت على ذلك زماناً حتى تذكرت ففتقت القميص فعاد إليها قلبها . ويحيرني ما نقله أحدهم أنه تاه في سيناء خمسة عشر يوماً ثم اهتدى إلى الطريق فلقيه عسكري فسقاه شربة ماء فعادت قسوتها على قلبه ثلاثين عاماً ، فهو يريد أن يعترف أن عنصراً عسكرياً ذاب في دمه فجعله في بعض الحالات يتعامل مع الخلق بشيء من القسوة . والصوفي لا يقسو على الناس وإنما تتوجه قسوته على الأغيار .

أوجد المتصوفة عقدة معارضة في الوسط الثقافي جعلت المثقف يطيل الحساب مع نفسه قبل أن يقدم على تصرف يقربه من الدولة . وقد عاشت العقدة حتى يومنا هذا ولاتزال تتحكم في خيارات المثقفين إلى حدود معينة . وكانت شديدة حتى الخمسينات ثم بدأت تتفكك مع اتساع ضغط الثقافة الغربية وتغلغل اللبرالية في جمهور المثقفين . وقد تساوق ذلك مع الفورة النفطية فانجذب المثقفون إلى حياض الحكومات ، النفطية بالأخص ، حيث نشأت فئة واسعة من المثقفين الأغنياء . والفساد يسري في أوصال الثقافة المعاصرة بتأثير العامل النفطي ، مع اتخاذ المثقف من الثقافة الغربية مصدره الأوحد للتثقف . والثقافة الغربية مترعرعة في الإرث الإقطاعي ثم الرأسمالي وحصة الإرث المشاعي فيها صغيرة بالقياس إلى الثقافة الشرقية برافديها العظيمين الصيني والإسلامي . سنحتاج إلى توسيع التثقيف بالإرث المعارض للثقافة الإسلامية ونظيرتها الصينية لإعادة بناء شخصية المثقف بمكوّنات جديدة تساعده على الصمود بوجه التخريب الغربي واستعادة دوره في ساحة النضال الاجتماعي .

إن التشديد في مقاطعة الدولة هو شكل غير مباشر من التحريض عليها . لكن المتصوفة لم يكرروا كما بينت تجربة الحلاج فلم يصطدموا بالدولة مكتفين بأدلجة خط المعارضة . على أننا لا نَعْدم أفراداً منهم يتجاوزون حدود التثقيف إلى التعرض للسلطان بأنفسهم . ويمكن اعتبار عبد القادر الجيلي (الكَيلاني) أخطر قطب بعد الحلاج في هذه الساحة . وقد عاش في بغداد أيام الخلفاء الأواخر بعد تحرر بغداد من التسلط السلجوقي . وكان محاطاً بالعوام الذين شكلوا من حوله ما يشبه السور . ويبدو أنه كان يتقوى بهم في تحدي الخليفة . وكان قد نظم بعض الفعاليات الاجتماعية لإغاثة فقراء المدينة معتبراً إطعام الجياع أفضل أعمال الإنسان . واعتمد في ذلك على ما يرده من المقتدرين من المال الحلال . ولما حاول الخليفة استغلال فعالياته هذه للمساهمة في تمويله رد عليه عطاياه مع توبيخ يقول إنه لا يقبل أموالاً مأخوذة من دماء الناس . وقد تحاشى الخليفة الاصطدام به خوفاً من الدخول في صراع مع أهل بغداد وهي الوحيدة التي بقيت له فيها سلطة فعلية . ونِنور القارئ غير العراقي أن محلته المسماة في زمانه باب الأَزَج واليوم باب الشيخ (نسبة إليه) لاتزال من محلات بغداد ذات الإرث اللقاحي ، ويَغْمرها الشقاوات المتمردون دائماً على سلطة الدولة . وينظر العراقيون إلى الشيخلي ، المنتمي إلى باب الشيخ ، بشيء من الهيبة أو الرهبة متأثر بالإرث الخاص لأهل المحلة .

الدولة هي جبهة المعارضة الأولى ، وتتكامل معها جبهة المال . والمال مصدره الدولة أو التجارة أو الأراضي . وللمال سلطة تتصارع مع سلطة الدولة أو تتكامل معها . وتسعى سلطة المال إلى الاستقلال عن الدولة وهذا هو المسمى عند المعاصرين بالنزوع الاقطاعي ، وقد نجح في الغرب فأنشأ سلطته الخاصة به خارج المدن . ولم ينجح في الشرق بفعل مركزية الدولة ودورها الكبير في النشاط الاقتصادي . وكان ربما استثمر أزمنة الاضطراب وانحلال سلطة الدولة القائمة لينشئ له كياناً مستقلاً إلا أنه لا يدوم ، فالدولة الجديدة تتجه لبسط سيطرتها على أوصال البلاد كلها تأكيداً لمركزيتها قبل أن يتمكن الاقطاعي من تركيز سلطته . ويبقى التحالف بين سلطة الدولة وسلطة المال هو السائد في المفاصل التشريخية الكبرى . ولا يفرق المتصوفة في موقفهم من سلطة المال بين المال الحلال والمال الحرام . وهذه ثوريّة عامة للمعارضة ترجع في أصولها البعيدة إلى الخلاف حول الاكتناز بين فقراء المسلمين وأغنيائهم . والمعارضة بشأنها على مذهبين : القائل بنسخ آية الاكتناز خضوعاً لمطلقية النص الشرعي لكنه يقول بأن المال إذا زاد عن حدود معلومة يكون مخلوطاً بالحرام . ونُقل عن جعفر الصادق تحديد للمال الحرام يقف به عند العشرين ألف درهم . وبالدينار ما يتراوح بين الألف دينار والألفين . ولنضع في التحديد أن القوة الشرائية للدينار في ذلك الوقت تجعل الدينار الواحد يكفي لمعيشة عائلة متوسطة لمدة شهر . وهذا باستثناء بغداد بمستواها المعيشي الشديد الارتفاع . ونقل المبرد في الكامل أن شبيب الخارجي تلقى خبراً يفيد أن لدى بعض أتباعه سبعين ألف درهم ففزع وقال : ما ينبغي لمسلم أن يكون عنده سبعون ألفاً . هذه فتنة (أخبار شبيب في الكامل) . ولم يذكر إن كان يرى هذا المقدار من المال مخلوط بالحرام أو أنه استنكر كثرته لدى فرد واحد .

القائل بأن الآية لم تنسخ هو من يجري على رأي أبو ذر . وهم قلة بسبب وضوح النص على النسخ بآية الزكاة . لكن الغلاة من المعارضين كالقرامطة جروا على تقنين الملكية ليكون نصيب الفرد منها ما يحصله من عمله اليدوي دون التجاري لأنٍ دولتهم احتكرت التجارة . وعمل اليد لا يأتي منه مبلغ يناهز الكنز المحرم . والقرامطة نسخوا الشريعة كلها فلم يقننوا اقتصادياتهم بالأحكام الشرعية .

وبصرف النظر عن مصدر المال ، حرام أم حلال ، وضع المتصوفة الأغنياء في خانة الأغيار الذين تجب مقاطعتهم وعدم التعامل معهم . وامتدت المقاطعة إلى المجالسة والمصادقة . فلا يصح للصوفي أن يصادق غنياً . وفي هذا تطبيق لحكم المسيح بإخراج الأغنياء من ملكوت الله . وقد وسّعها سريّ السقطي لتشمل « جيران الأغنياء » وليس من المعلوم إن كان مراده الجوار فعلاً أم المخالطين للأغنياء والعاملين في خدمتهم . والأخير أحظى بالقبول إذا احتسبنا غلبة الرمز على النصوص الصوفية . وفي عصرنا يتوسع مفهوم جيران الأغنياء ليعم السياسيين والمثقفين المدافعين عن سلطة رأس المال أو ما يسميه بعضهم اقتصاد السوق . والسوق عند أصحابنا من الأغيار . والصوفي لا يكون عبد السوق لا في الدنيا ولا في الآخرة ، كما أفاده شيخنا أبو يزيد . والقطيعة التي أوصى بها السري تحكم العلاقة مع هذا النفر من أهل

السياسة والثقافة من عبيد السوق . ومذهبنا في ذلك يتقوم في أمرين : الأول خروج الصوفي من المال لأن العرفان مشروط باللاتملك . والصوفي حسب تعريفهم : من لا يملك شيئاً . وهو أيضاً : من لا يملكه شيء . وفي لغة الجاهليين : الصوفي لَقاح لا يَملك ولا يُملك . ويجمع هذا التعريف بين السلطتين : الدولة والمال فاللقاح هو من لا تملكه الدولة والصوفي هو من لا يملك مالاً ، وبالتسلسل المنطقي : هو من لا يملكه شيء ولا إنسان . وهذا لأن الأغيار يملك بعضهم بعضاً . الدولة تملك أصحاب السوق لأنهم يعتمدون في إدامة سوقهم على الدولة . وأصحاب السوق يملكون السوق ، لكن السوق تملكهم بدورها فهم ليسوا بالأحرار . لكن هذا لا يعني أنهم ليسوا سعداء في الدنيا . بل هم في واقع الحال يحتكرون السعادة لأنفسهم بينما يعيش الخلق في شقاء . ونحن لا نقول كما يقول أهل الدين إن الإنسان مخلوق للآخرة ولذلك لا ندعو الخلق إلى الرضا والقناعة حتى يحصلوا على النعيم الأبدي يوم القيامة . وهذا لأننا لا ندري إن كانت القيامة ستقوم . أصحابنا في مِزية من ذلك . وهم لهذا السبب لا يؤجلون الحقوق وسعيهم مرصوص بإيجاد الراحة للخلق في هذه الدنيا ، فإذا قامت القيامة فستكون نعيماً إضافياً لهم . وإذا لم تقم فقد استوفوا حقوقهم في الدنيا . والإجماع منعقد عندنا على أن الحقوق لا تؤجل . نعم قد تسمع من بعض المنسوبين إلينا عبارات تتضمن معنى التأجيل . لكن ليس كل منسوب إلينا هو منا . وقد صنف بعض المعاصرين خطوط التصوف إلى ما يسمونه : تصوف مؤمن وتصوف ملحد ، تصوف شيعي وتصوف سني . والتصوف لا يتصنف فهو قائم بشروطه المعلومة فإذا فقد واحداً منها فقد الاسم والهوية معاً . ونحن نصنفه إلى تصوف اجتماعي وتصوف معرفي وسيأتي الحديث عن تصوف وجداني في ميم المحبة . والتصوف ربوبي لا مؤمن ولا ملحد ولا شيعي ولا سني والذين نطقوا بعبارات التأجيل يمكن أن يكونوا مؤمنين أو سنة أو شيعة أما أن يكون متصوفة فلا تخلُّص لهم . وفي كل قوم دخلاء .

شرط الحرية الخروج من الملكية . والمتصوف حر لأنه لا يملك شيئاً . ولذلك تماهى المتصوف مع الفقير في اللغة . على أن الخروج من الملكية لا يتضمن معنى تركها لمن يحوزها ، بل هو مقدمة ، أو شرط أولي ، لإخراجها من أيدي حائزيها . فالمتصوف عندما يتخلى عن المال إنما يتزود بالقوة التي تجعله قادراً على إشاعة الأموال ومنع انحصارها . وسوف نتحدث عنه في ميم المشاعية .

ولكن إذا كان هذا حال الصوفي فكيف يعيش ؟ وهو لابد أن يعيش حتى يواصل سعيه لانتزاع المال من حائزيه وجعله مشاعاً .

يعيش الصوفي بالعمل . والعمل صنفان : عمل باليد وعمل في السوق . وقد رتبوه على هذا التسلسل : عمل اليد أولاً . فإذا لم يتيسر فالعمل في السوق ، وهو أسوأ الخيارين . لكنه يبقى أفضل من البطالة . هكذا صنفه المكي في قوت القلوب (٢/٥) والعمل في السوق لا يعني التجارة بمفهومها العادي فهم لا يحسنون ذلك إنما يكون بفتح دكان يحصل منه ما يكفي للعيال إن وجد العيال أو لصاحبه نفسه . وهذا يكون أيسر عليهم . وكان لسري السقطي دكان في سوق بغداد .

عمل اليد هو الحرفة أو الصنعة أو الخدمة . ومن قبيل الخدمة الاشتغال في (النطارة) حراسة البساتين . وقد اشتغل فيها ابراهيم بن أدهم . والحرفة غير متعينة وأكثرها سف الخوص أو القش والنسخ . وقد يرث أحدهم مالاً من أبيه أو أمه ، فإذا كان كثيراً وزع منه وأبقى له ما يقيته بقية عمره . وقد يوزعه أو يرفض أخذه إذا كان كثيراً . وبالطبع فهم لا يأخذون من السلطان ولكن قد يصل إليهم مال من إحدى جهات السلطان أي من مسئول أدنى يكون له وضع خاص ضمن الدولة . وهذا لم يحصل كثيراً للمتصوفة إنما حصل لبعض الأولياء كسفيان الثوري وهو فقيه معارض عاش ومات متخفياً من بني العباس وكان قبل ازدهار التصوف بعد القرن الثاني . لكن تراجم المتصوفة تدرجه فيهم لأنه سلك في حياته مسلكهم في الزهد والبساطة ولم يتزوج . أما معيشته فكانت من مبلغ ثابت كان ينفق منه طيلة حياته . وترد حول هذا المبلغ روايتان واحدة تقول إنه رؤي يقلب عشرة آلاف درهم ويقول : « لولاها لتمندل بي بنو العباس » . أي استبدوا به وابتزوه . وهذه المفردة لا توجد في القواميس لكنها متداولة في اللهجة العراقية يقولون : فلان يتمندل ، إذا مشى مشية فيها تمهل وخيلاء . ورواية أخرى أوردها ياقوت في ترجمة يحيى بن خالد البرمكي من « معجم الأدباء » . تقول إن يحيى كان يعطي سفيان وإن سفيان كان يدعو له . وينبغي قبول هذه الرواية لأن البرامكة كانوا يدعمون المعارضة سراً . والروايتان تعزز إحداهما الأخرى . على أن المتصوفة لم تحصل لهم مثل هذه الفرص لأنهم كما قلنا لم يشتغلوا في السياسة . وكان سفيان سياسياً محترفاً وساهم في ثورة البصرة بقيادة ابراهيم بن عبد الله ضد المنصور وكانت سبب اختفائه بقية حياته . وربما وقفنا على تجربة مماثلة ، كاحتمال وترجيح ، في علاقة متصورة بين الحلاج والوزير علي بن عيسى . وكان من أميز وزراء الدولة العباسية . وقد اتهم ممالأة القرامطة . وكان الحلاج قد تحرك في بغداد أيام وزارته فقبض عليه وضربه بعض السياط ثم أفرج عنه ولم يتعرض له بعد ذلك . وبقي الحلاج في مأمن حتى أقيل علي بن عيسى واستوزر المقتدر حامد بن العباس الذي تولى محاكمة الحلاج وقتله . وكان أصحابنا قد صنعوا عن الوزير ابن عيسى الحكاية التي مرت بنا على لسان تلك المرأة وأنه استعفى بعدها وجاور بمكة . وهو في الحقيقة مات ببغداد معزولاً . لكن الحكاية تومئ إلى علاقة ما بالحلاج . وقد يأخذون من تاجر بمواصفات مخصوصة . إذ كان معيل أبو يزيد البسطامي تاجر يدعى ابراهيم معاذان قال مؤرخ أبو يزيد عنه : كان من الورع والصيانة والتقوى والديانة أنه لا يبيع الكساء يوم الغيم فيقول إن الكساء يكون أحسن في أيام السحاب منه في أيام الصحو . وكان قد بلغ حبه من قلب أبي يزيد من كثرة تحببه إليه وإنفاقه عليه أن قال أبو يزيد : إن لله تعالى خليلاً اسمه ابراهيم ولنا أيضاً خليل اسمه ابراهيم . وكان أبو يزيد يقول : من الناس من أتى في صحبتنا بالنفس ومنهم من أتى بالمال ومنهم من أتى بالقلب فابراهيم معاذان أتى في صحبتنا بالنفس والمال والقلب جميعاً أرضى صدراً وبدراً ووجد جاهاً وقدراً ولولا مثل هذه الأمور لتشتد بها الصدور لم يساو العمر شيئاً .

وكان معاذان يبعث في كل يوم ما يحتاج إليه مئة نفر من أصحاب أبو يزيد .

ويفهم من ذلك أن ابراهيم معاذان ممن دخل في السلك واختص بتجارة القماش وكأن أبا يزيد فرغه من بين أصحابه ليكفيهم مؤنتهم .

بساطة معيشة المتصوفة قللت حاجتهم إلى المال . فهم لا يلبسون إلا للستر والدفء ، ولا يتخيرون الأثاث لبيوتهم . أما طعامهم فمقنن بحدود الكفاية اللازمة للبقاء . وقد بالغ مؤرخوهم في قلة أكلهم وهذا لا يستقيم مع قوانين الطب لأن قلة الأكل تعني سوء التغذية بأضرارها المباشرة على البدن . وأنا قد جربت ذلك فقد قللت أكلي وقلصت من أصنافه طيلة عدد من السنين مع عدم أكل اللحم فبدأت أعراض سوء التغذية تظهر على بدني وحدث تهرؤ في الشفتين ففزعت إلى طبيبي العالم عبد الساتر الرفاعي وإلى أخي الكبير كاظم ، المختص بالصيدلانيات ، فاتفق كلاهما على أن ذلك ناتج من سوء التغذية ووضعا لي برنامج غذاء ضمن الخيار النباتي فزالت تلك الأعراض وتحسنت صحتي . وقد جعلتني هذه التجربة أدقق كثيراً في الأخبار الواردة عن شيوخنا في مسألة قلة الطعام وبساطته إذ لو كانت صحيحة لحدث لهم ما حدث لي ولتعذر عليهم البقاء . وهم في جملتهم من المعمرين . المقبول من هذه الأخبار هو أنهم لم يترفهوا في الأكل على طريقة الأغنياء وأرباب الدولة أي أنهم لم يعيشوا ليأكلوا إنما أكلوا ليعيشوا . وساعدتهم هذه المعادلة الصحيحة ـ يأكلون ليعيشوا ـ على إطالة أعمارهم قياساً على أعمار الأغنياء وأرباب الدولة التي يستهلكونها بالشهوات .

لامعة :

قلت إن الخروج من الملكية هو مقدمة لنزع الملكية من الأغيار ، وجعل الأموال مشاعة بين الناس . فمن يملك لا يصل إلى هذه الغاية . وقد حدث في مجرى الصراع بين الملكية والمشاعية أن رجالاً ونساء دخلوا في السلك وأتقنوا الكلام في الفقر والغنى واعتقدوا عقائد ومذاهب تدعو إلى إشاعة الأموال إلا أنهم عجزوا عن قطع العلائق فكان حالهم كمن يترك ما لله لله وما لقيصر لقيصر ، ألزموا أنفسهم بالسياسة ولم يلزموها بالحرمان ولما وصل بعضهم إلى السلطة باسم الفقراء إذا به يسلك سلوك الكانزين . وهذا لأنهم سلكوا وفي نفوسهم عليهم بقية فاستمرأوا الحياة بلذائذها ومقتنياتها ولم يذوقوا الحرمان ليعرفوا طعمه ويجدوا فيه متعتهم . والحرمان عند أصحابنا هو السعادة التي ينشدها السالك والعارف . ومن لا يَسْعد بالحرمان لا يقدر على إسعاد المحرومين من الخلق لأنه عندئذ ينافسهم على حظوظهم من الأموال التي هي حق خالص لهم .

الحرمان هو الشرط الأكبر لمن يكون في السلطة من أصحابنا . وقد اختاره علي بن أبي طالب وعمر بن عبد العزيز وحمدان بن الأشعث وخلفاؤه في شرقي العربيا . واختاره في زماننا أئمة البلاشفة الروس وحكماء الشيوعية في الصين . وبفضله يتوفر الخير الكثير للناس لاسيما عند الذين طالت مدتهم كالقرامطة والصينيين فارتفع الجوع في زمانهم وحصل الناس على مستحقاتهم في ثروة المجتمع . وانتكس

الحال في روسيا والصين بعد ذلك عندما تنكر الجيل اللاحق لمبادئ الحرمان وسلكوا في حكمهم سلو الكانزين . ويقوم فعل الحرمان على القاعدة النفسية التي يعبر عنها المثل العراقي : «ثرد الشبع للجوعان منوال البطيء» ـ الثرد عمل الثريد ويكون بتقطيع الخبز ونقعه في ماء اللحم المسلوق وهو الأك الرئيسية عند العرب . وفي الحديث : سيد الطعام الثريد . والمعنى أن الشبعان لا يستعجل في الثر للجوعان لأنه لا يحس بجوعه... ونحن نأخذ الحكمة من الشعب كما يأخذها الشعب منا لأن بيننا تبادل التجارب والخبرات .

إن السلطة التي تضمن الطعام للجياع هي السلطة التي يختار أصحابها طريق الحرمان من امتيازا الحكام ولذائذيتهم . هي وحدها التي تستطيع أن تفعل ذلك .

لطيفة :

في قوت القلوب أن سليمان التميمي ترك أكل الحنطة لأنها تطحن في طاحونة مائية تؤخذ علي أجرة .

إن الماء مشاع ولا تصح فيه التجارة ، للشرب والغسل كان أم مصدراً للطاقة الحركية .

وفيه أيضاً : أهدت امرأة سلة عنب إلى بشر الحافي وقالت : هذه من بستان أبي . فردها . فقالت سبحان الله تشك في كَرْم أبي وفي صحة ملكه وميراثي منه وشهادتك مكتوبة في كتاب الشراء ؟ فقال إنك أفسدت الكَرْم . قالت : بماذا ؟ قال : سقيتيه من نهر طاهر .

والمقصود طاهر بن الحسين وهو من الأسرة الطاهرية المتنفذة في القرنين الثاني والثالث . ونه طاهر حفره المذكور ضمن مشروعات الري التي تتولاها الدولة . وتحريم الاستقاء منه لأسباب هي أولاً الماء يؤخذ منه بأجرة والماء مشاع والثاني أن أعمال الحفر تستعمل فيها السخرة أو يتحمل فيها العم فوق طاقتهم ويعطون أقل من استحقاقهم وغير ذلك من المظالم . والثالث أنه من مرافق الدولة .

استكمال :

ذكرنا أنهم يقدمون عمل اليد على غيره لتحصيل وسائل العيش . وقد ذكروا الأعمال المباحة والت لا تبعة فيها على صاحبها وهي : عمل البستاني والملاّح والخياط والحداد والقصّار والإسكافي والورّا (الكتبي) والحمال والحلاق والخرّاز والصياد ، والغزل وصنع المغازل ، وكانت مهنة بشر الحافي . وكذا الحمّامي والنجار وما أشبه .

ميم المقام

المعارضة عند الصوفية مقام . والمقام صفة لازبة في ذات الصوفي يرسخها بالمجاهدة . ويضعه أكثرهم فوق الحال ، والحال صفة عارضة ترد ولا تدوم طويلاً . ومن الأحوال : الحزن ، الطرب ، القبض والبسط ، الشوق والقلق والسكينة . ومن المقامات عدا المعارضة : الزهد والورع والرضا والصبر . ومجمل المقامات هي شروط المعارضة . وللصوفية تعريفات شتى للمقام والحال ففي «حياة القلوب» : المقامات منازل السائرين إلى الله أما الأحوال فهي أعراض متحولة . والمقامات مكاسب والأحوال مواهب . يعني أن المقام يُتوصل إليه بالمجاهدة والحال ينزل على قلب الصوفي عفواً وبلا استعداد سابق ولا جهد . واختلفوا في بقاء الأحوال فقال بعضهم ببقائها ودوامها فإذا لم تدم فهي لوائح ونوادر . وعندئذ فالحال هو المقام نفسه ولكن بلا مجاهدة أي أنه من المواهب . ومن قبيل الأحوال الدائمة المهابة أو الهيبة وهي ناشئة عن معرفة الجلال فهي ليست عرضاً طارئاً بل هي في حكم المقام . وقال آخرون إن الأحوال أعراض طارئة وإنها قد تصبح مقامات بالاجتهاد والرياضة . ومن ذلك أن يتحلّم غير الحليم فلكي يصبح حليماً لابد أن يكابد فعل الحلم حتى يتعود عليه فتكون مكابدته هي الحال التي إذا تكررت وتعودها صارت مقاماً . ويكون الحال عندئذ مطلوباً بالاكتساب لا بالموهبة . لكنهم يقولون أيضاً إن الأحوال تأتي من عين الجود فهي مواهب . مثال ذلك السكينة ، تنزل على قلب الصوفي فتأخذه من الاضطراب والوسواس وتوصله إلى مرتبة الجذب تبعاً لما قالوا من أن صاحب الحال مجذوب عن حاله . فالسكينة ليست اختياراً بل تنزلاً . إلا أنها لا تبقى طويلاً فهي ليست صفة لازقة بالنفس حتى يقال إن فلان موسوم بالسكينة . هو يكون في العادة موسوماً بالمهابة أو الزهد أو المحبة أو الورع أو المعارضة ـ بوصفها مقام المقامات ـ ولا يكون موسوماً بالطرب أو الحزن أو القبض أو البسط لأن هذه لوائح لا ثوابت .

ومن المقامات العليا ثلاثة : السفر والغربة والمشاهدة . فالسالك لكي يصل يواصل السير والسفر ولا يقيم... الهجرة الدائمة أي الانتقال من حال إلى حال أو مقام إلى مقام حيث تترقى النفس في أطوار المكان والزمان ، وهذه هي الهجرة العقلية التي دعا إليها صدر الفلاسفة في «الأسفار الأربعة» . ومقام الغربة مقارن لمقام الهجرة فالمهاجر غريب . وغربة الصوفي ليست هي الاغتراب الذي يتداوله المعاصرون ، فالغربة اختيار ومجاهدة والاغتراب حالة منافية يقع فيها الإنسان من غير اختيار ولا طلب . والغربة موجَبة والاغتِراب سلب ولذلك لا يثور الصوفي على غربته بل يعيشها ويتحملها لأنه اختارها وفضلها على الإقامة . والغربة في الحقيقة قد تكون فراراً من الاغتراب في دار الإقامة . وللصوفية ولع بحديث مشهور : «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً فطوبى للغرباء» ولعله من وضعهم . وفيه مدح للغربة والغريب لأنه يخالف ما عليه الناس من الاغتراب عن جوهر الذات ويمكّن الغريب من استعادة هذا الجوهر إذا فقده أو الاحتفاظ به إذا كان مهدداً بالفقدان .

وهذه الجهات الثلاث هي من شروط الدخول في مقام المعارضة ، القطع بالتمام مع الأغيار ، والفناء

اللازم عن المشاهدة يراد به نسيان النفس لاكتساب القدرة على الاستغناء عن الأغيار . لأن من يفنى عن نفسه يتخلى عن مطلوباته فيصبح لا مطلوباً ولا طالباً ومثله يكون خفيفاً قادراً على السفر .

والمشاهدة ثلاث : مشاهدة بالحق لرؤية الأشياء بدلائل التوحيد ، ومشاهدة للحق لرؤية الحق بالأشياء ، ومشاهدة الحق لحقيقة اليقين بلا ارتياب . وهذه الثلاثة مجموعة لدى أهل التصوف معرفيين كانوا أم اجتماعيين إذ يوحدهم السعي إلى الرتبة التي يتوحد فيها العارف مع جوهر الأشياء فيكون إذا تكلم كأن الأشياء هي التي تتكلم .

وفي «حياة القلوب» أيضاً أن الأحوال تحصل عن مقامات . فالحزن والقبض يحصلان عن مقام الخوف . والبسط يحصل عن مقام الرجاء والطرب يحصل عن المحبة الحاصلة عن مشاهدة الجمال . فالحال تابع للمقام . وهذا عندي أولى من إعطاء الحال صفات المقام .

من تمام الحال والمقام أن نعرف القبض والبسط وهما من أصعب المسالك لتعاقبهما على القطب الواحد . عرّفوا القبض بأنه حال شريف للعارف مقارن للاحتشام يمتنع به العارف عن المباحات والرُخَص من الأفعال والحاجات كالأكل والشرب والكلام . والعارف في القبض لا يبقى له من المطلوبات غير معرفة الباري . وهذه الحال لا تدوم لاصطدامها بوظائف البدن ولذلك ينتقل العارف من القبض إلى البسط . والبسط في مقام القلب بمثابة الرجاء في مقام النفس وهو وارد تقتضيه إشارة إلى قبول ولطف ورحمة وأنس . والأصل هو القبض لأن الصوفي لا ينبسط لحاجات النفس إذ هو مهموم بغيره ، والقبض والبسط حالتاه المتجاورتان المتزامنتان : القبض للنفس والبسط للغير . ألا ترى كيف يقبض الشيخ نفسه عن أكل الدجاج لكي تأكله عائلة مُرْملة ؟ والصوفي ينقبض لنفسه ومع نفسه فلا يظهر عليه ظاهر القبض وإنما يظهر من الأنس بالغير . لكن القبض لا يكون كاملاً لأن الصوفي محمول على أخذ المباحات بحدودها التي يقتضيها دوام العمر . ومن هنا يكون طعامه وشرابه . والطعام والشراب لا يقع فيهما قبض وإنما القبض للزيادة فيهما عن غير المطلوب لإقامة الطبيعة . والقبض يقع فيما عداهما كالزواج . وسيأتي الحديث عنه في ميم المحبة ، وفي مطالب أخرى نعرض لها في تضاعيف الكلام .

والمعارضة غاية المقامات كلها إذ بها يكون الصوفي صوفياً .

مشاعية الخلق ومشاعية الصوفي:

بلوغ الحرية بالتخلي عن الملكية يعني الوقوع في المشاعية . ومثلما قلت آنفاً فالعارف يتخلى عن المال لا ليتركه لأهله إنما لينتزعه منهم ويجعله مشاعاً . والمشاع اسم مفعول من الفعل الرباعي أشاع الشيء يشيعه أي جعله مشاعاً ، أي متداولاً بين الناس لا يختص بواحد دون الآخر . ومنه الشائع من الفعل الثلاثي اللازم شاع يشيع للمألوف والمتداول والمعروف عند الناس جميعاً . ومن هذا الجذر اشتق

المعاصرون اسم الشيوعية على المصدر الصناعي من الشيوع وهو الفعل اللازم للفعل المتعدي إشاعة . وأدى هذا الاشتقاق المستحدث إلى أوهام كثيرة ضارة حينما اعتقد بعض الناس أو كثير منهم أن هذه بدعة من بدع العصر الحديث جاءتنا من أوربا . والاسم قد يكون حديثاً والمسمى قديماً ولا ملازمة بين الاسم والمسمى ، لأن الاسم عَرَض والمسمى جوهر والجوهر ثابت والاسم متغير ولذلك يكثر المترادف في اللغة لأن الأسماء قد تتعدد والمسمى واحد . ومن أسماء الشيوعية عند قدمائنا التسبيل ، تفعيل من السبيل يعني وضع المال في السبيل الذي هو الطريق حتى يأخذه الناس ويتوزعوه فيما بينهم بالقِسط . أو جعله في سبيل الله ، أي توزيعه على عباد الله . والمصطلح أورده شيخ المعرة بقوله في اللزوميات :

فــفــرق مــالك الجمَّ   وخلِّ الأرض تسـبـيـلا

وماء السبيل مرفق يقدم ماء الشرب مجاناً للناس يكثر في البلدان العربية . ويستعمل العراقيون بعض مشتقات هذا الجذر في شتائمهم فيقولون عن المرأة الفاسدة أو التي يريدون شتمها وليست كذلك : مسبَّلة أي مشاعة للرجال وهذه هي شيوعية النساء التي يتمسك بها الإفرنج ويجاريهم فيها بعض أهل الشرق .

فالتسبيل والشيوعية والمشاعية أسماء متواردة مترادفة لمسمى واحد . والمشاعية بالتعريف الاقتصادي تضاد المِلْكية فالمشاع لا يُملك . ويتشكل تاريخ الشرق ، والشرق يرادف آسيا ، من الصراع بين المشاعية والتملك الإقطاعي والاقتصاد التجاري . وأكثر حكماء الشرق مشاعيون ، وأكثر ساسته إقطاعيون ، والحكماء يتبادلون المعرفة مع الخلق والسياسيون يتبادلون الأخذ والعطاء مع المالكين . وتمكنت المشاعية من فرض وجودها ليس فقط في الفعل الثقافي بل وعلى صعيد الواقع حتى منعت الإقطاع من أن يستقل بالأرض ويصبح سائداً كما ساد في الغرب . على أن الوعي المشاعي هو الثمرة العليا للصراع فكان هو الحقيقة المتوحدة في الحكمة التي هي الفلسفة والفلسفة التي هي الحكمة . وحكماء الصين مشاعيون في جملتهم لا يشذ عنهم سوى الأقلية الشرائعية والكونفوشية السلفية ، وحكماء الإسلام مشاعيون إذا أخذنا أهل التصوف دون الفلاسفة لأن هؤلاء ينتمون إلى الإغريق أي إلى الفلسفة الغربية المحكومة بالمنطق التجاري . وفلاسفة الإسلام فلاسفة لا حكماء وإنما الحكمة في التصوف وعند أفذاذ المفكرين كشيخ المعرة . ويرجع المتصوفة في مرجعية المشاع إلى المسيح ، الذي تكلم من جهته بلغة التاو فأخرج الأغنياء من ملكوته وجعله وقفاً للفقراء . والمتصوفة ، وقد بيناه فيما سلف ، متزاملون مع نبيهم لكن ما أخذوه من ابن مريم هو المرجع لهم ، ومبناهم في أحاديث التخلي والتجرد على مسلكه دون غيره من الأنبياء . وابن مريم هو نبي المشاعية عندنا ويقابله لاوتسه عند أهل الصين ، وكتاب التاو وكتاب يسوع يتكلمان بلغة واحدة . لكن لاوتسه فيلسوف والمسيح مناضل اجتماعي ، نقول ذلك لتبيين الفرق في جنوح الكلام التاوي وبساطة الكلام اليسوعي . ولا يتصنف المسيح ضمن أهل الثقافة بل هو رسول أمي كابن آمنة إلا أنه لم يقطع مع الأميين فبقي معهم وهو السر في

صلبه ونجاة خليفته . ولا أريد أن يفهم المريد من هذا أن من يبقى مع الأميين مصيره الصلب دائماً فأنا لا أحب تكثير الشهداء .

وصوفية الإسلام على نهج معلمهم الأول يعملون من أجل الخلق . والعمل من أجل الخلق في مصطلح أهل عصرنا عمل في الاقتصاد لأن راحة الخلق هي أن يمتلكوا ما يغنيهم عن التعب والكد ويوفر لهم الطعام والملبس والمأوى مع الكرامة والعزة . والعزة للناس لا لأفرادهم لأن الفرد جزء والناس كل وإذا كان العز في الناس توزع على الأفراد . ولا يبدأ العز من الجزء لأنه لا يشمل وإنما يمتد من الكل حتى يشمل الجزء . وهذه هي الروح الجماعية عند أهل الشرق وهي مُدرَك يومي يعرفه الناس أكثر مما يعرفه الخواص . ولما وقف الخليفة الأموي بإزاء امرأة يسألها عن حاجتها عرضت عليه حاجة الحي كله فقال لها سألتك عن حاجتك وتسأليني عن حاجة أهل الحي ؟ قالت : « إني لأكره للوادي أن يرف أوله ويقُفّ آخره » . وهذه العبارة تحتاج إلى شرح والقارئ معذور لأن بينه وبينها أربعة عشر قرناً فقولها يرف يعني يزدهر ويقف أي يتيبس ويُجدب . ألم أقل لكم إننا نأخذ الحكمة من الشعب ؟ لقد نطقت هذه الأمية بلسان الوعي الجماعي ـ المشاعي لأهل الشرق أجمعين . وهذا منطق صعب لا يفهمه الخواص ولو عرضته على أهل الثقافة في عصرنا لأشكل عليهم معناه لأنه يلقي ظلالاً من التشويش على مبادئ الاقتصاد العلمي .

وليس لأصحابنا خطط أو برامج لتحقيق المبادئ المشاعية . كانت فكرة المسيح تتوجه لتشكيل تجمعات مشاعية داخل المجتمع السائد وقد حاول الحواريون إجراءها بعد صلبه وطبقوها على أنفسهم وأتباعهم القلائل في ذلك الوقت إلا أنهم اصطدموا بعتو الإمبراطورية الرومانية فخابت آمالهم . وكان بولص في بدء تنصره فتلقفها منهم ليصنع منها ديناً وكنيسة . ولما قام مزدك بحركته لم يتمكن من قلب الإمبراطورية الساسانية فلجأ إلى الاستصباء ونجح فيه مع كسرى قباذ الذي تبنى بعض مطالبه . ثم انقلب عليه... أنّى للإمبراطور أن يكون يسوعياً ؟ وأراد أبو ذر وصاحبه سلمان مَشْيعة الإسلام فانتهى الأول إلى بادية الربذة وعاد الثاني إلى مسقط رأسه ليموت يائساً . وجاء دور حمدان في سواد العراق فأنشأ معشراً كالذي أراده الحواريون كانت عناصره ومقوماته أتم وأشمل ثم اصطدم بالامبراطورية العباسية فأغرقته في الدم . لكن أصحاب حمدان وجدوا لهم ملاذاً في سواحل الخليج الفارسي العربية ، المعزولة بالرمال من الغرب وبالماء من الشرق فاستعصموا هناك قرابة القرنين أقاموا فيها نظاماً مشاعياً خالصاً . وكان الحلاج في هذه الأثناء يتوجه للتكامل معهم فلحق بالمسيح لأنه تحرك في المركز والمركز مصون . وبإزاء هذه المخاضات العسيرة وجد أصحابنا مندوحة في ترسيس مبادئ المعارضة في الوسط الثقافي ونجحوا فيها إلى الحدود القصوى عندما وسموا ثقافتنا بميسم اللقاح المناوئ للدولة . ولم يتجاوز فعلهم هذه الساحة أمام عتو السلطان ، فتركوها لمن يأتي بعدهم . وهكذا كان حكماء الصين . وجاء العصر الحديث فعاد المسيح ومزدك وحمدان وأهل التاو وأهل التصوف في أسماء جديدة . وليتذكر القارئ أن الأسماء أعراض

والمسميات جواهر . وكان هؤلاء هم البلاشفة في روسيا/ الكائنة على تخوم الشرق والمتلبسة في مشاعياته . ولما أعلن أحدهم بلشفية المسيح إنما كان يزاول هذا الوعي الروسي المتمشيع . وأشرقت على الأرض شمس جديدة هي التي سماها تروتسكي : حكومة الفقراء . وجاء الشيوعيون الصينيون على الأثر قادمين من أعماق الحكمة المشاعية فصنعوا شيوعية من مزيج الاقتصاد الماركسي المصيَّن بالمشاعية المحلية . ووفروا الطعام والملبس والمأوى والعزة لخمس سكان العالم . ثم حدث ما حدث :

فكان ما كان مما لست أذكره   فظنَّ خيراً ولا تسأل عن الخبر

ونحن الآن في نقطة الصفر . والصفر بداية والبداية كما قلنا من قبل لا تبدأ من فراغ . ولنتذكر قول هواي نان : «للبداية بداية ولكل بداية بداية فلا من بداية بلا بداية» . ونحن نمشي على أكداس البدايات المملوءة بالأشياء . ويمكننا أن نبدأ بداية قوية وصحيحة بعد أن جربنا وسقطنا وجربنا وسقطنا وجربنا و... وقد نجرب ولا نسقط . سئل أحد الشيوخ من هو معلمك ؟ فقال : الخنفساء . كنت في غرفتي والسراج موقد فجاءت خنفساء وهمت بتسلقه فتركتها لأرى ما تفعل فوضعت رجليها على الزجاجة فسقطت ثم عادت فسقطت واستمرت تجرب وتسقط حتى عددت لها سبعمئة مرة . ثم تركتها وخرجت في شأن لي وعدت فرأيتها تجلس على برج السراج!

وأنا ما عندي شيء أقترحه للبداية . لكنني أقول إن أي بداية يجب أن تنهض على المتراكم من التجارب ، التي أُهملت في النموذج الروسي وأُخذت في النموذج الصيني . والصين لم تسقط بوصفها الصين كما سقطت روسيا بوصفها روسيا وإنما حوصرت تجربتها الشيوعية في تواطؤ من عناصر الداخل الفاسدة وقوى الخارج الرأسمالية . ولعلها في طريق العودة إلى الأصول . وعندي في هذا السبيل ما تملكه الشيوعية الصينية من خبرات وما هو متراكم من التراث الشيوعي الممتد إلى ألفي سنة على الأقل . وقد رأيت الرؤيا التي نقلتني من عهدة الثقافة إلى عهدة المشاعية فآليت أن أعطي ما تبقى لي من سنين لاستنهاض هذا المقام . والعمل المشاعي يعني بناء شيوعية القاعدة/ الكائنة في جميع الأصول التي ننتهي إليها . وما حصل في عصرنا هو شيوعية القمة التي بناها المترجمون . وما تبنيه القمة يكون للقمة وما يقوله المترجم فعن لسان غيره . ويجد القارئ برنامجنا المشاعي ملحقاً بآخر المدارات .

ميم المحبة

المحبة والحب قد يترادفان وقد يتخالفان . الحب يرد غالباً بمعنى العاطفة الشديدة من رجل لامرأة أو بالعكس ، والأول أغلب ، والمحبة للعاطفة العادية . يقال بين فلان وفلانة حب فيفهم منه أنهما مرتبطان بعاطفة شديدة هي التي تجمع بين الجنسين . ويقال بين الأخ وأخيه محبة فيفهم منه أن أحدهما يحب الآخر حباً أخوياً . ويميل الصوفية إلى المحبة أكثر من الحب إلا في الشعر عندما يستدعي الوزن أو القافية . ولهم في المحبة أقوال أليقها عندي قولهم إن المحبة حالة يجدها العبد من قلبه تلطُف عن العبادة . وفي هذا سر خطير . لأنه يخرج المحبة من قيد العبادة بمعنى أن المحب لا يكون عبداً . وقد ذكرنا فيما سلف من هذه الأوراق أن العبد لا يحب سيده ، فإذا أحبه زالت عنه صفة العبودية واستوى معه على موقع واحد . والمحبة أول أودية الفناء والعقبة التي يمضي منها إلى منازل المحو . وقد رد المتكلمون على الصوفية أن المحبة لا تجوز لله فما لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئاً ولا يناسب طباعنا كيف نحبه ؟ وإنما يُتّصوّر منا أن نحب من هو من جنسنا . ونقضوا عليهم أن كل عاقل يجد من نفسه الميل والحب إلى كل من هو موصوف بصفات الكمال من العلم والكرم والجود والإحسان والرحمة والرأفة... إلخ وليس حب من هو بهذه الصفات بصورته الظاهرة فإنّا قد نسمع به ولا نراه وإن رأيناه فقد لا تعجبنا صورته . فمحبتهم إذن إنما هي لصفاته المعنوية . وقولهم أصوب في المنطق من قول المتكلمين . لأن الحب لا يقع فقط على المتشخصات بل قد يكون للمجردات . وقسم القُشيري المحبة إلى خمسة أقسام حسية ونفسية وقلبية وعقلية وروحية . فالحسية حقيقتها امتثال الأوامر ، والحسي عندهم أدنى مراتب الحب . ومحبة النفس هي الميل بلا نيل أي بلا مقابل وكأنه يعني الحب من طرف واحد . وسمعت امرأة في فيلم مصري تقول إن الحب من طراف واحد أسمى أنواع الحب . وحقيقة المحبة القلبية نار في القلب تحرق ما سوى مراد المحبوب ، يعني أن لا يبقى في قلبه غير محبوبه ويحترق ما عداه . والمحبة العقلية هي مراقبة الحبيب في الشهود والغيبة ، يعني الالتزام بمراده ومطلوباته حاضراً كان أو غائباً . وهذه عبر عنها ابن الدُمينة وكان من أئمة الحب الأكمل ـ الحب من طرف واحد قال :

وإني لأستحييك حتى كأنما ... عليّ بظهر الغيب منك رقيب

وحقيقة محبة الأرواح بذلها في المحبوب . وغاية الحسية الحظ (نيل المطلوب من المحبوب وهي أدنى درجات الحب الموازي للحب في معناه الأوربي) وغاية النفسية التواجد وغاية القلبية الوجد وغاية العقلية الوجود وغاية الروحية الإحاطة . وهذه الدرجات متسلسلة من الأدنى إلى الأرقى فالتواجد هو الطريق إلى الوجد وبين النفسي والقلبي مرحلة يجب قطعها لأن للنفس حظوظاً تقربها من الحسي فإذا اجتازها دخل في الوجد أي في القلب ثم ينتهي إلى الوجود مع العقلية لأن العقل كمال الذات الخارجة من قيد العاطفة الصرفة . والروح هي المحيطة بالوجود لأنها لشدة تجردها تقدر على تجاوز الملموس الأقرب إلى الفضاء الأبعد .

وللمحبة متعلقات خمسة أولها وجود النفس فالإنسان يحب وجود نفسه وكماله وبقاءه والثاني حبه لمن أحسن إليه فيما يرجع إلى دوام وجوده ودفع المهلكات عنه فهو داخل في حبه لنفسه . والثالث حب من كان محسناً في نفسه إلى الناس وإن لم يكن محسناً إليه . ويدخل هذا في حب الخير للناس كحبه للنفس فهو يحب من يحسن إليه ومن يحسن إلى الناس على السواء . ومثل هذا المحب هو الذي ارتاض بمبادئ أهل التاو والتصوف فصارت محبته للناس كمحبته لنفسه . المتعلق الرابع هو حبه لكل ما هو جميل في ذاته سواء كان من الصور الظاهرة أو من المعاني الباطنة . أي حب الجمال مصوراً أو مجرداً . ويدخل في هذا حب المرأة لجمالها وحبها لكمالها فقد تحبها وهي جميلة وقد تحبها وهي كاملة . والمحبوب الأسمى هو الذي تحبه لجماله وكماله . ومن الجمال عندهم المعاني الباطنة . والمعاني هي الصفات . المتعلق الخامس حبه لمن بينه وبينه مناسبة حقيقيةٍ في الباطن .

لو اجتمعت هذه المتعلقات في واحد لتضاعفت محبته لا محالة كما لو كان للإنسان ولد جميل الصورة حسن الخَلْق كامل العلم حسن التدبير محسن إلى الناس محسن إلى الوالدين كان محبوباً غاية المحبة . ولا تقوم في النفس محبة كاملة تجمع جميع الأسباب إلا في حق الله فإنه محبوب وكماله في ذاته وصفاته وأفعاله . وهذه لا يوافق عليها شيخنا أبو العلاء لأن النقص عنده يتطرق إلى الذات العلية بسبب ما يراه من كثرة الشرور في العالم . وكان يرى الشرور من فعله ، خلافاً لأستاذه الرازي الذي يجعلها من فعل النفس وأن الباري لم يكن يريدها لولا أن إرادة النفس غلبت إرادته . وهذا موضع خلاف بين شيخ المعرة وشيوخ التصوف إذ أنه لا يرى شيئاً جديراً بالمحبة لا في الوجود ولا في موجده . وأنا حائر بينه وبينهم . إذا رأيت الشرور على كثرتها وافقته لكنني قد أرى أموراً من الخير توجب المحبة فأعذرهم في ذلك . على أني أرى عذر شيخ المعرة أوسع . وإن كنت لا أوافقه في إنكار المحبة بهذا الإطلاق . لأنه هو نفسه لم يضع حجاباً كثيفاً بينه وبين الجمال . أليس هو الذي رسم لجمال الليل والنجوم لوحة يعجز عنها المبصرون ؟

ومن شرط المحبة أن يقطع تشوقه عن كل شيء سوى محبوبه فمن نظر إلى سواه فهو محجوب عنه . يحكى أن رجلاً رأى امرأة جميلة فاشتغل بها قلبه فقال لها : كلي بك مشغول فقالت له إن كان كلك بكلي مشغول فكلي لكلك مبذول . لكن لي أخت لو رأيت حسنها وجمالها لم تذكرني . فقال أين هي ؟ فقالت : وراءك . فالتفت وراءه فلطمته لطمة وقالت له يا كذاب لو كنت صادقاً فيما قلت لم تلتفت إلى غيري .

لطيفة :

قالوا إن المحبة المعهودة بين الخلق تستلزم اللذة بالمحبوب . ومحبة الله ليست كذلك لأن مواضع الحقيقة ذهول وحيرة . والمراد بمواضع الحقيقة مقامات المشاهدة والقرب والاتصال فإن من يصل إليها يذهل عن كل شيء حتى عن نفسه وإدراكاتها وتصطلم ويبقي في حيرة ويغيب عن كل لذة وألم .

قلت وهذا يكون أيضاً في المحبة بين الخلق . وتقييدها باللذة غير مرجَّح . وهنا مشكلة لغوية فالقدماء يستعملون اللذة نقيضاً للألم حسياً أو نفسياً . لكن المعاصرين ميزوا بين الحالين بتوليدهم معنى اللذة من الجذر متع . فقالوا متعة بمعنى لذة وخصصوها على الأكثر باللذة غير الحسية فقالوا : كتاب ممتع ولم يقولوا كتاب لذيذ وقالوا طعام لذيذ ولم يقولوا طعام ممتع . وقالوا : يتمتع فلان بالنظر إلى اللوحات الفنية وقلما يقولون يلتذ بالنظر إلى اللوحات الفنية . وقول عمر بن أبي ربيعة :

إني امرؤ مولع بالحسن أتبعه لا حظ لي منه إلا لذة النظر

هو من ضيق اللغة . وكان الأولى به أن يقول : متعة النظر لأن النظر إلى الجمال ليس من أفعال الحس بل من أفعال النفس والروح .

والمحبة المعهودة بين الخلق قد تكون فيها لذة ، وهذه هي اللذة الحسية حصراً وتأتي من الوصال الجسدي بين المحب وحبيبته ويكون ذلك في المعتاد عندما يتفق كلاهما على الزواج . لكن العرب عرفوا أيضاً التمتع بالعذاب اللازم عن الحب . ومنه قول الشاعر :

يا من تشفى بعذابي به إني لأستعذب فيك العذاب

وهذا المحب صادق فيما يقول لأن الحب عند العرب القدماء ، كما هو عند كثير من الشرقيين لا يستلزم الوصال بالضرورة . ولذلك يجمع أهل التصوف بين حب الجمال الأنسي والجمال الإلهي . وما قرره صدر الدين الشيرازي حين جعل حب النساء طريقاً إلى حب السماء . وتقع في هذا الحب مواضع ذهول وحيرة يغيب فيها المحب عن اللذة والألم وإنما تبقى له متعة الروح المستغرقة في جمال حبيبته الأنسية ، التي يرتفع بها التجريد إلى معاني الحب الإلهي . وسيأتي المزيد عن هذه اللطيفة في فصل قادم .

سمنون المحب :

كان سمنون ممن أقيم في مقام المحبة وكان إذا تكلم فيها يكاد الصخر أن يتصدع وكانت قناديل المسجد تتراقص من كلامه . وتحدث مرة فتكسرت القناديل من زهو ما سمعت . وكان مستمعوه من الناس يهيمون على وجوههم وتتوله عقولهم . حتى الطيور كانت تعلوها الدهشة والذهول من كلامه في الحب ونزل عليه طير مرة وهو يتكلم فمشى بين يديه حتى قعد في حضنه ثم نزل عنه وضرب بمنقاره البلاط فخرج منه الدم وبقي ينزف حتى مات . وسئل بعض الأكابر : ما بال كلام سمنون في المحبة يؤثر في قلوب الخلق ما لا يؤثر كلام غيره فقال : ليست النائحة الثكلى كالنائحة المستأجرة .

وكان سمنون ببغداد في زمان الجنيد والسقطي ومن أقواله : لا يعبَّر عن الشيء إلا بما هو أرق منه ولا شيء أرق من المحبة فبماذا يعبر عنها ؟

بارقة :

المحبة على ثلاثة أوجه : الأولى محبة للإحسان والثانية للصفات والثالثة للذات . الأولى هي محبة المؤمنين يحبون الله لإحسانه إليهم وهي أدنى درجات الحب . والثانية محبة الخواص وهو حب يتعلق بالصفات التي تصدر عنها أفعال الإحسان وغيره وتكون فوق الأولى . والثالثة هي محبة خاصة الخاصة وهذه تتعلق بالذات ليس لها حافز ولا باعث وإنما أُشرب بها قلبه فلا يلتفت فيها إلى أخذ أو عطاء أو نفع أو ضر بل لكمال الذات وسمو الصفات أي أنها حب الجمال والكمال والجلال معاً . وهذه المرتبة من الحب هي السبيل الوعر المؤدي إلى منازل المجد . والمحب فيها مستهلَك غاب عنه الثواب لأن محبته للذات لا لأفعالها وتكون مقارنة للمحو حيث يتخلى المحب عن مطلوباته للمحبوب . وفي هذه اللحظة وهي لحظة طويلة متأبدة يغيب المحب عن حظوظه لحظوظ محبوبه . ومن تجلياتها الكبرى تخلي العارف عن مطلوباته للخلق . والمحبوب في هذه المرتبة هو المطلق من كائن مفارق يتروحن به المحب إلا أنه ليس مفارقاً على التحقيق لأن الكائن المفارق هو رمز الحب ومداره لا غايته وقراره . أما الغاية والقرار فهي شيء يكون في قلب المحب وعقله وإنما يتجلى في صورة الكائن المفارق . وهذا الشيء قد يكون موضوع هم من هموم العارف وهموم العارف كثيرة فإذا تجلى له اضطرب ، كما يحدث للمحب لحظة لقائه بالمحبوب ثم يتطامن فيتسلك فيه حتى ينسى حظوظه وينمحي . والنسيان والمحو من شروط الوصول فإذا تقدم العارف لأداء حقه وهو خاضع لحظوظ النفس لم يصل . وهذه المرتبة هي التي يصلها المقاتل في الميدان ، وهي أعلاها ، ومثلها حالة القطب إذا وقع بيده مال فيوزعه على الخلق ولا يبقي لنفسه منه شيئاً . وهذه قد ترد في مقام أكبر ومثاله أن نتصور الحسين بن منصور أبو المغيث نجح في ثورته واستلم الحكم في بغداد عندئذ سيستولي على كنوز دار الخلافة ويوزعها على أهل بغداد ولا يترك لنفسه منها شيئاً . وهذا هو المحو والفناء الذي يعنيه أصحابنا ويجعلونه غاية المشاهدة . وهكذا فالمحب داخل في سعي المحب لإرضاء محبوبه ويدخل فيه معنى السعادة التي يبحث عنها المحب فيجدها في محو الفناء . ولا تحسب أن المحب عندما يستولي على كنوز الكانزين ويوزعها على الفقراء ولا يترك لنفسه منها شيئاً يكون كمن تخلى عن نفسه وحظوظها أو أنه فعل ذلك بلا عائد ولا مقابل... هيهات! فالمحب حين يصل إلى هذه المرتبة يبلغ أقصى السعادة حتى أنه يعبر عن سعادته بتعابير ظاهرة فيرقص أو يضحك أو يبكي . ولو أن بعضهم يلزم سمت الجنيد فيكون كالجبل الصامت وقلبه يتفجر بفرحة اللقاء .

نأمة :

الكشف من نتائج المحبة فإذا علم المحبوب صدق المحب في محبته رفع بينه وبينه الحجاب وكشف له عن علوم غامضة وأسرار عالية .

تذنيب :

العشق هو إفراط المحبة ولذلك لا يوصف به حب الله . وقول القائل : عشق النساء طريق إلى عشق السماء غلط والصحيح أن يقال : حب النساء طريق إلى حب السماء . وهذا حين يكون حب المرأة تجريداً لا تجسيداً . وسيأتي الكلام فيه .

حوار مع محب :

من أين أقبلت ؟ من عنده
وإلى أين تريد ؟ إلى قربه
وما طعامك ؟ ذِكره
وما شرابك ؟ الشوق إليه
وماذا تلبس ؟ ستره .

تذكرة مشرقية :

التصوف ثلاثة : تصوف اجتماعي . وتصوف معرفي . وتصوف اهتيامي وجداني . والثلاثة تتداخل أو تتفاصل في أفذاذ الصوفية . لكني وجدتهم يتخالفون في طريقة الحب . وقد بلغنا عن حب الشيخ محي الدين للفتاة الحكيمة نظام التي قال عنها : « كل اسم أذكره فعنها أكْني . وكل دار أندبها فدارها أعني » . وهذا في الظاهر حب رجل لامرأة . لكنه ليس حباً للجسد لأن الشيخ لم يتزوج نظام . وكذلك لم يلتقيها إلا مرة وكانت بصحبة والدها الصوفي حين كان الثلاثة في مكة للحج . وافترقا . عادت نظام إلى أهلها وتزوجت . وواصل محي الدين سياحته قبل أن يستقر في الشام . ولا خبر عندنا عن لقاء آخر جرى بينهما . ولم يصدر عن الشيخ ما يدل على رغبته في لقائها لأنه لم يحب جسدها أو شخصها ، وفي حقيقة الأمر أنه لم يحبها حب رجل لامرأة ولذلك لم يكن في حاجة إلى لقائها . وليس في أخباره عندنا أنه عرض عليها الزواج وأغلب الظن أنها لو عرضت عليه ذلك لم يقبل . فحب الشيخ محي الدين هو من باب مزج النار بالماء مما هو متعذر عند علماء الطبيعة إلا أنه جائز عند الشيخ . وجوازه عنده لا يدل على وقوعه خلافاً للقانون الطبيعي إنما يشير إلى أثره لو أنه وقع . والأثر قد يحدث من دون المؤثر . وهذا في قيد المعرفة لا في قيد العلم . وعندئذ يسعنا القول إن محي الدين أراد أن يلتقي بنظام إلا أنه ليس لقاء الشخص مع الشخص بل هو لقاء الأثر الناتج عن اللقاء لو أنه وقع . ويستفاد من أقوال محي الدين عنها أنه لقيها بالفعل وتحدث معها بعد لقائهما في مكة . وقد دلنا على اللقاء آثاره لا حقيقته لأن اللقاء لم يقع وإنما وقعت آثاره . وبهذا ساغ لمحي الدين أن يوحد بين حب نظام وحب الباري . وقد تحدث القطب الكردي أحمد خاني عن اختفاء الحبيبة في ثنايا الروح وحذّر المحب من الانجراف مع الحب لأن الروح التي تسكنها الحبيبة ستبرأ منه حينئذ . وفيه إشارة إلى زوال الحب وتحول المحب إلى محب بلا حب .

الحب الصوفي هو هذا . وأنا لذلك أتردد في جعل حب ابن الفارض حباً صوفياً . فأنا أجد فيه حب الشاعر للمرأة . لنقرأ من فائيته العاتية :

نفسي تحدثني بأنك متلفي — نفسي فداك عرفت أم لم تعرف
يا مانعي طيب المنام ومانحي — ثوب السقام به ووجدي المتلفي
عطفاً على رمقي وما أبقيت لي — من جسمي المضنى وقلبي المدنف
ما لي سوى روحي وباذل روحه — في حب من يهواه ليس بمسرف
فلئن رضيت بها لقد أسعفتني — يا خيبة المسعى إذا لم تُسعف

ماذا يختلف هذا الشعر عن شعر العباس بن الأحنف ؟ لا أجادل في حقيقة العاطفة التي تلتهب بها أشعاره وقوافيه ولا في جمال وقعه ورقة ألفاظه ، فحديثنا ليس عن شعر الغزل كما يكتبه ابن الفارض وكما يكتبه غيره من شهداء الحب ، وإنما أجادل في كونه حباً صوفياً . فهو حب رجل لامرأة فيه شكوى الفراق والهجر وتوق إلى اللقاء والوصل وفيه توسل وتخضع العاشق في حضرة معشوقه أو في غيبته . وما هو من قبيل الحب الذي أراده عبد القادر الجيلي بقوله :

إذا نظرت عيني وجوه حبائبي — فتلك صلاتي في ليالي الرغائب
وجوه إذا ما أسفرت عن جمالها — أضاءت لها الأكوان من كل جانب

ومثل حب ابن الفارض حب أبو بكر الشبلي . لدينا دليل على أن الشبلي كان عاشقاً وأنه كتم اسم معشوقته وقد صرح هو بالكتمان في بيتين جليلين رواهما المعري في رسالة الغفران :

باح مجنون عامر بهواه — وكتمت الهوى ففزت بوجدي
فإذا كان في القيامة نودي — أين أهل الهوى ؟ تقدمت وحدي

وقد أفرط المعري عليه إذ زعم أن دعواه لا يسلّمها له أحد . في الحقيقة إنه افتخر بالكتمان في وسط يفرضه على العاشق . غير أنه لا يملك حق الفخر على مجنون بني عامر لأن المجنون لم يكن مضطراً إلى الكتمان . ذلك أن التصريح باسم المرأة أماً أو زوجة أو حبيبة لم يكن مثاراً للخجل أو مدعاة للعار عند العرب . وقد صرح الشعراء باسم معشوقاتهم فعرفونا بليلى وعفراء وظمياء ولبنى وبثينة وعزة وغيرهن . واستمروا على ذلك إلى نهاية الأوان الأموي وبداية العباسي حين أخذ المجتمع الإسلامي يتعقد ويتذكرن وتحتجب المرأة وراء الجدران والبراقع والمحرمات . وافتخار الشبلي بكتمان محبوبته يسلّم له في أعراف زمانه لا في أعراف من سبقوه .

مهما يكن فالشبلي عاشق . ولم يكن في عشقه صوفياً مع أنه في غير هذا كان من أقطاب التصوف المعرفي . وشعره في الحب هو شعر الشعراء لا شعر المتصوفة :

إذا عــاتبــتـــه أو عــاتبـــوه شكا فـعلي وعــدّد سـيـئــاتي
أيا من دهره عـــتب وســـخط أمـا أحـسنت يومـاً في حـيـاتي ؟

وهذا غزل لا وجد . وعلى هذا المثال جميع ما روي من شعره في الحب . ولا يسعني جعل محبوبة الشبلي المكتومة طريقه إلى الله كمحبوبة محي الدين أو حبايب الكيلاني . فقد كان الشبلي يريد لقاءها .

إشراقة :

قال أبو يزيد : «من قتلته محبته فديّته رؤيته» .

الرؤية دية المقتول حباً . أبو يزيد بلغ الرتبة التي تتيح له الرؤية . وهو محب . ولم يردنا أنه أحب على وجه التعيين كابن عربي وكان كثير الكلام عن سيل العشق الذي يحترق به العاشق . لاحظ قابلية الماء للإحراق ، وقد أدمج المحب في المحبوب لأن الجمع عنده مطلق ولذلك تتردد خواطره بين إرادته رؤية الله وإرادة الله رؤيته . من يرى من ؟ الله يريد أن يرى أبا يزيد أم أبو يزيد يريد أن يرى الله ؟ ولعل السؤال يكون لغواً باتحاد الطرفين : الهو والأنا . أو الهو والهو والأنا والأنا .

زوال المحبة :

قال أبو يعقوب السوسي : «لا تصح المحبة حتى تخرج من رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب بفناء علم المحبة من حيث كان له المحبوب في الغيب ، ولم يكن هذا بالمحبة . فإذا خرج المحب إلى هذه النسبة كان محباً من غير محبة» . عندما يصل الشيء في حركته إلى أقصاه يرتد وينكسر ثم يتلاشى . وغاية الحب زوال الحب وبقاء المحب . أن تحب بلا محبة كما تسكر من غير سكر . المتصوفة يتجاوزون الوسائط في جميع أمورهم .

تلويحة :

الحب لا يتشخص لأنه فعل من أفعال الروح يصدر عنها عندما تشرق عليها أنوار الملكوت فتحرق تشخصاتها وتتركها سارية في بحار التجريد . مفاد هذا القول إن النفس الفردية لا تحب النفس الفردية إلا بتوسط النفس الكلية لأن الحب إذا وقع على نفس فردية أزال فرديتها وصورتها المتشخصة ليدمجها في النفس الكلية . ومن هنا خلوده إذ قد فرغ الفلاسفة من تقرير الحقيقة بأن الخلود للنفس الكلية دون الفردية . وفي هذا سر ديمومة الحب بوصفه مقاماً لا حالاً .

تحذير :

نُسب بعض المتصوفة إلى حب الغلمان وصحبتهم . وذكروا بعضهم ممن كان يفعل ذلك وجعلوها سبباً لشماتة إبليس بهم . وقد حققت في الأمر فوجدته على ما ذكروه وتبين لي من الاستبيان أنه كان فعل المتصوفة من المراتب الأدنى . والتصوف حركة كبرى كاسحة وكل حركة كبرى كاسحة تحمل في

طريقها كثيراً من الزبَد الذي يذهب جُفاء . وهذا هو سبب تمسكي بمصطلح التصوف القطباني لئلا يختلط بالتصوف كحركة . وقد شطبت من مداراتي وحروفي كل اسم نُسب إليه ذلك ولم أذكره حتى فيما جرى على لسانه من أمور مقبولة لأن المقبول إذا جرى على مكوَّن دنس يتدنس به فلا يكون مقبولاً .

خاتمة وخلاصة :

أوصل المتصوفة حقيقة الحب إلى نصابها الكوني حين جردوها من اللواحق وحققوا لها وحدتها البسيطة . والبسيط يتحد بالبسيط بخلاف المركّب . وحب المتصوفة كما رأينا مجرد من الوصل والهجر والشكوى والعتاب وليس فيه لقاء ولا فراق ولا جمع ولا تفرقة . ومطلوبه الرؤية لا من حيث هي نظر بآلة النظر بل من حيث هي عمل من أعمال البصيرة . ولا يختلف الحال في حقيقة الحب الصوفية باختلاف موضوع الحب . بل هي تتساوى إن كان المحبوب هو الله أو المرأة أو الوطن أو الخَلْق : كلها محو وفناء في ذات المحبوب . وبخصوص المرأة يتميز حب الصوفية عن حب الشعراء وقد رأينا الفرق بينهم عياناً . فالمرأة عند الصوفي كائن روحي ـ كوني وعند الشاعر علاقة جسدية . وجمال المرأة عند الصوفي مُرَوْحَن وعند الشاعر مجسَّم . والشاعر يريد اللقاء والصوفي يريد الفناء لأن الشاعر مشتمل على نفس كاملة والصوفي خرج من نفسه ، فمكانة المرأة وحرمتها عند الصوفي أسمى كثيراً منها عند الشاعر .

وقد تبين لي اختلاف المتصوفة في مذاهبهم في الحب . فأكثر أقطاب التصوف الاجتماعي ليس لهم حبيبات من الأنس وهم إذا تكلموا في الحب فإنما يعنون الاندماج في الروح الكلية المرموز لها باسم الجلالة . ويكثر الحب الأنسي في التصوف الاهتيامي[1] إلا أنه يأخذ فيه معنى مقارباً لحب الشعراء . وأعلى حالاته هي التي في التصوف المعرفي وهو الحب الصوفي لرمز أنسي على وجه الكمال والتمام . وإنما ظهر الحب الأنسي في التصوف المعرفي دون الاجتماعي لأن في المعرفي عناصر « ترف فكري » تفتح للنفس طريق التمتع بالجمال . وهموم المتصوف المعرفي أقل من هموم المتصوف الاجتماعي وأخف عبئاً لأنها هموم النضال الثقافي لا النضال الاجتماعي .

استطراد ـ مشروع للحب الزوجي :

خارج هذه الساحة التي تمتلئ بالوجد الصوفي تقع الساحة العامة التي تموج بالناس من شتى الأخلاط والأمزجة والمبادئ والقيم . والتصوف كما العلم كما الثقافة أمور إختصاصية لا يسع جميع الناس الولوج فيها كما يلجون في باب مفتوح للعموم . والحضارة تقوم الآن كما كانت في الماضي على تقسيم العمل الذي يعني اختلاف المهن والاختصاصات والمعارف .

---

(١) أنا مدين بهذا المصطلح الجميل لقاموس النبراس (هاني لبادة) وقد جعله مرادفاً للرومانسي وليت جميع مصطلحاته بهذا الحسن .

والحب في هذه الساحة العامة ينطوي على إشكال كبير . وقد يكون ضرره أكبر من نفعه . وليس هو وجد الصوفي بل حب الشعراء وحب عامة الناس . وكثيراً ما يحدث عن الحب خراب اجتماعي . إن أفضل حالات الحب هي حب الشاب العزب للفتاة العازبة إذ هو ينتهي عادة بالزواج أي أنه حب آمن مأمون لا تشريب فيه ولا تخريب . وينبغي تركه ليأخذ مجراه لأن المجتمع والعائلة والمؤسسة كثيراً ما تتدخل فتنغص على الحبيبين حياتهما وتخرب آمالهما في الزواج . لكن الحب الذي ينتهي إلى الزواج كثيراً ما يفتر ويتراجع بعد الزواج . وهذا وضع طبيعي لأن الحب حالة اشتعال وجداني يتطامن باللقاء ويلتهب بالهجر والفراق . ولكي لا يتحول الحب إلى نقيضه بعد الزواج يجب أن يفهم الشباب ، والكلام موجه إلى الرجل لأنه الحامل للحب والمعرّض لتفريغه ، أن بقاء العاطفة متوقدة غير ممكن بعد التقاء الحبيبين وإنشاء عائلة . فإذا أراد للحب أن يبقى متوقداً فمن الأفضل أن لا يتزوج! وهذا مطلب غير معقول فالمحب من غير المتصوفة يريد اللقاء بمحبوبته وتلك غاية حبه . وعلاج هذه الحالة ، أعني فتور العاطفة بعد الزواج يكون بانتقال مبدأ الحب المتوقد إلى الحب الزوجي . والحب الزوجي هو الإلفة التي تجمع الزوجين في رباط جسدي وروحي متين . وفي القرآن آية جليلة بينت معنى الزواج فقالت :

« ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة » .

لا شك أنه أفضل وأدق تعريف للزواج ورد في أي نص أدبي أو قانوني . فالزواج ليس مجرد علاقة جسدية مشبوبة بالحب المتوقد بل هو علاقة روحية ـ علاقة سكينة ولياذ : يتآلف فيها رجل وامرأة يلوذ بها وتلوذ به من مصاعب ومتاعب الحياة ويكون كلاهما عوناً على الغير من ناس وأشياء . هذه الآية هي آية الزواج والحب الزوجي ، المتماهي بالسكينة والمودة والرحمة ، على أنها لا تتجاهل الحاجة الجسدية لكليهما وقد جعلها العرب من شروط بقاء العاطفة الزوجية واستمرارها داخل العائلة . ولذلك وصفوا الزوجة النموذجية بأنها الخليعة الماجنة عند زوجها المتعففة المتزنة خارج المنزل .

ينبغي التثقيف بالحب الزوجي ليكون أساساً لاستمرار العائلة :

ولابد من الاعتراف على أي حال أن جنوح الحب خارج العلاقة الزوجية منتشر بين الرجال وله ضحايا كثيرة من النساء . وهو السبب في خراب الكثير من العوائل وتدمير حياة الكثير من النساء البريئات وتشريد أطفالهن . وقد سُمح لهذا الجنوح أن يستمر في نظامين : نظام الضرائر (تعدد الزوجات) الذي يسمح للرجل بالزواج من امرأة أخرى لـ« تجديد حبه »! وفي النظام الغربي حيث يُسمح بالعلاقات غير الشرعية خارج الزواج . ويقوم النظامان على افتراض ضعف الرجل أمام إغراء المرأة بحيث يعطى الحق في الزواج ، أو في إقامة علاقة غير شرعية ، مع أي امرأة تعجبه ، من غير حاجة إلى مراعاة المبادئ الأخلاقية أو التحكم في العاطفة بالإرادة . وهذان النظامان الضرائري والغربي يساويان في « الحقوق » بين المحب العزب والمحب المتزوج . وينبغي التفريق بينهما فزواج العزب من امرأة يحبها يجري على الوضع الطبيعي

والمشروع ، لكن زواج المتزوج جناية على الزوجة بل هو بمثابة قتل عمد لها بل هو عملية احتلال لأراضي الغير كاحتلال اليهود لفلسطين . وكذلك إقامة علاقة غير شرعية مع امرأة أخرى . ويجب منع الرجل منها بقوة القانون أما المرأة التي تسمح لنفسها باحتلال أراضي امرأة أخرى فينظر إليها على أنها امرأة غير مستقيمة وشريكة للرجل في جنايته . وبقدر ما يكون حب العزب طبيعياً ومشروعاً يجب تقييد حب المتزوج واعتباره حالة غير أخلاقية . وينبغي إعطاء الإرادة هنا دوراً تقوم به في كبت الانفعالات . وكبت الحب يختلف عن كبت الجنس . الأخير يسبب اضطرابات نفسية وبدنية وعلاجه الزواج وكبت الحب يجعل منه حاجة روحية ولا يسبب اضطرابات . والحب المكبوت هو الحب الصوفي . وهذا في حالة الوقوع في الحب . والحاصل أكثر عند الرجال هو الرغبة الجنسية في التنويع . أي مجرد الانفلات من قانون العزيمة والانضباط الأخلاقي . أي مجرد المباراة في الذكورية . وقد منعها الشيوعيون الصينيون وعاقبوا عليها .

تكملة :

يختلف المشايخ في زواج الصوفي . يفضل بعضهم العزوبة ويرى في الزواج «انحطاط من أوج العزيمة إلى حضيض الرخصة» والرخصة تقال للمباحات الشرعية التي يحق للمسلم التمتع بها من غير أن يأثم . والزواج هنا من الرخص ، لكنه في الحقيقة من السنن المؤكدة . إن من الرخص أن تلبس ثوباً ليناً جميلاً وأن تأكل طعاماً لذيذاً فإذا لم تلبس مثل هذا الثوب أو تأكل مثل هذا الطعام فلست آثماً بل إنك تثاب على الزهد فيه . وهذا بخلاف الزواج الذي يأثم تاركه وينسب إلى شيء من التهاون في الدين . وجُعلت الرخصة من الحضيض لأنها تضاد العزيمة ، قوة الإرادة التي يقاوم بها الإنسان مرغوباته ومطلوباته ويترفع عليها . ولم يتزوج ابراهيم بن أدهم وأبو يزيد البسطامي وبشر الحافي ومعروف الكرخي . وقال آخرون بوجوب الزواج للمريد إذ يصعب على الشاب أن يقاوم الغريزة الجامحة . ويقولون في هذا المعنى : «لا يتم نُسك الشاب حتى يتزوج» لأن عدم زواجه يترك غريزته غير مشبعة وقد يدفع به إلى الجنوح هنا وهناك فتضطرب حاله ولا تتم له المريدية . والزواج عندهم بواحدة فقط وندر فيهم من عدّد زوجاته . كذلك لا يوجد تسرّي فهم لا يشترون الجواري للجنس أو للخدمة وليس عندهم عبيد .

الزواج إذن رخصة صوفية للشاب . وقد تحدث إشكالات مع تدرج المتزوج في سلك المعرفة والوصول إلى القطبانية لأنه في المعتاد يستغني عن المرأة . لكن المتزوج منهم يحتفظ بزوجته في هذا الطور لأنهم أصحاب ذمة وتذمم ولا يتخلون عن شركائهم بمجرد الاستغناء عنهم . ولم يصلنا عن أحد منهم أنه طلق زوجته في هذا الطور أو ترك عائلته وهام على وجهه . فهم مع صون العائلة وصون المرأة والأولاد . لكن تشوانغ تسه خاض تجربة صعبة في هذا الدرب . فقد بلغ مرتبة الحكمة في سن غير متقدمة وحين كانت زوجته ، الحسناء ، لاتزال في ريعان شبابها . فأبلغها أنه لم يعد قادراً على مواصلتها وعرض عليها الطلاق لكي تتزوج من رجل تواصل معه حياتها الطبيعية . ووافقت بعد لأي . فاختارت لها رجلاً .

ولكي يضمن مستقبلها تدخل في زواجها فأراد التحقق من لياقة ذلك الرجل لها . وحقق عنه فارتضاه لها . وتم الطلاق وخرجت من بيته وبدأت إجراءات عقد القران . لكن الزواج لم يتم ، فقد انتحرت قبل الزفاف . ويبدو أنها وقعت في التناقض بين حاجتها إلى زوج وبين وفائها لتشوانغ تسه فحسمته بالانتحار . وهذه الحسابات الدقيقة تتحكم في نفسية الفرد الصيني وتفعل فعلها في تكييف سلوكه .

بارقة :

قالوا : عارف الجمال محب وعارف الجلال هائب . وصفات الباري موزعة بين الجمال والجلال . ويميل أصحابنا إلى صفات الجمال ويجعلونها مقدمة على صفات الجلال لأن في صفات الجمال الحب والرحمة والشفقة والغفران والمسامحة وفي صفات الجلال القوة والعظمة والكبرياء . فمن عرفه بالجمال أحبه ومن عرفه بالجلال هابه . والهيبة عندهم مرتبة تتقدم على الخوف والخشية لأن الخوف من صفات المؤمن والخشية من صفات العالِم والهيبة من صفات العارف . فالعارف يهابه ولا يخافه . لكن بقاء الهيبة بقاء للحجاب تتمايز به الألوهية عن العبودية . ولذلك يلوذون بالجمال لأن الحب يلغي ما بين الألوهية والعبودية فيتساوى المحب والمحبوب ويرتفع الحجاب بينهما . وقد قلت إن العبد لا يحب سيده فإذا أحبه لجمال رآه فيه فقد خرج من قيد العبودية فصار العبد هو السيد وصارت العبادة فرضاً مزدوجاً لكليهما :

فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده

والهيبة تمنع من الحب فلابد إذن من صفات الجمال لكسرها لأن الحب هو الأصل .

وداع لمدار المحبة :

إذا اكتمل القلب بنور ذكر الذات وصار بحراً مواجاً من نسمات القرب جرى في جداول أخلاق النفس صفاء النعوت والصفات . «عوارف العوارف»

ميم المعرفة

أصل التصوف مسلك اجتماعي ومذهب معرفي . مسلك اجتماعي ضد الدولة والمال . ومعرفي ضد الدين . الجتماعي ملزوز بالمنحى المشاعي لسلوك الأبدال الذين سنسرد أسماءهم في مدار الباء . والمعرفي عند العرفانيين في معارضتهم سلطة الدين وتأسيس الربوبية التي تلغي النبوات وتتذاهن مع السماء بلا وسائط . وفي هذه المرحلة من تطور المعرفة الصوفية يتم تجاوز العقيدة والشريعة . وقد وصل بعض الصوفية إلى « إبطال الأعمال » ويريدون بها الفرائض المقررة في الشريعة . لكن هذه الخطوة اقترنت بالانحلال الأخلاقي والاجتماعي والتوجه نحو الإباحية . ولذلك تطير منها الأقطاب الذين أرادوا تعزيز المبادئ الأخلاقية للمجتمع الإسلامي وإضافة أخلاقيات جديدة ، متناعية الأصل ، إليه . وقد واصلوا أداء العبادات في شكلها الشرعي لكنها كانت لغير الوجهة الإيمانية . فكانوا كما ذكرنا من قبل يؤدون الصلاة للاتصال بالمطلق لا لدخول الجنة ويصومون للرياضة الروحية لا للثواب ويحجون للعودة إلى المهد ومناجاة الآباء . وكانوا إلى ذلك يساهمون في الجهاد . وهذه ذات شقين أو على جبهتين : جبهة المشرق ضد الهنود وأتراك آسيا الوسطى ، وجبهة الغرب ضد البيزنطيين . والأولى كانت حرباً عدوانية فلم يساهم فيها إلا القليل من المتصوفة غير الأقطاب . والثانية حرباً دفاعية ضد عدو تاريخي للمنطقة وأهلها . ولذلك اختارها ابراهيم بن أدهم وعامر العنبري ولم يذهبا إلى جبهة المشرق رغم أن منشأ ابراهيم في المشرق فهو كما ذكرنا أفغاني من أهل بلخ . وكانت الحروب قد تطامنت في جبهة المشرق مع دخول الأتراك في الإسلام واستمرت مستعرة مع البيزنطيين ثم الصليبيين . والملحوظ هنا سرعة دخول أهل الشرق في الإسلام وامتناع الغربيين عن دخوله ، مما يصوب مقولة فردريك انجلز أن الإسلام دين موافق للشرقيين ـ وردت في كتابه عن تاريخ المسيحية الأولى ـ .

التصوف كمنحى معرفة يتأوج عند البسطامي ، الذي أخذ الشطح على يديه مداه الأوسع مخترقاً حجاب العقائد والمألوفات . وقد تعرض الدين لهزة كبيرة بالشطحيات البسطامية وحدثت بلبلة واسعة في العقائد وضعت أبو يزيد البسطامي في محور الاهتمام من فريقي الإيمان والشطح . وتلبس البسطامي تجربة روحية عميقة أخرجته عن مألوف العادات وجعلته ينطق بكلام من غلب سكره على صحوه فاستغرق ساعاته العظمى . وصار للعامة اعتقاد كبير به حتى قالوا إنه يطير في الهواء وقد قال له رجل : « بلغني أنك تمشي على الماء وفي الهواء وتأتي إلى مكة حين الأذان وتركع وترجع فرد عليه : المؤمن الجيد الذي تجيئه مكة وتطوف حوله وترجع » . يشير إلى مركزية الإنسان الكامل في الكون ، ومنه قوله في مناسبة أخرى كما رواه عنه السهلجي : « كنت أطوف حول البيت أطلبه فلما وصلت إليه رأيت البيت يطوف حولي » . وقلما يحدث للعامة اعتقاد كهذا في رجال الدين إلا من تروحن منهم وكان قريباً من الناس وسعى في مصالحهم . وتكاد أخبار المعجزات تدور على أقطاب التصوف وأئمة أهل البيت وهذه الأخيرة مقتصرة على الشيعة الإثني عشرية أما معجزات الأقطاب فشائعة على نطاق واسع بين الجمهور على اختلاف

مذاهبه الدينية . ولم ينجح رجال الدين في تحريض العوام على أقطاب التصوف بوصفهم زنادقة أو مارقين . ولم يفعل كتاب ابن الجوزي السابق ذكره شيئاً في هذا المضمار . لكن كلام المتصوفة لم ينفذ إلى الجمهور لصعوبته ورمزيته العالية وإنما كانت العلاقة بين الطرفين تقوم على روحانية الصوفي ومعارضته للدولة ومحبته للناس . ومن هنا كان تأثير المتصوفة في الجمهور محدوداً بالعلاقة الوجدانية مع أفراد المتصوفة ولم تقم بينهم علاقة فكرية . أي أن المتصوفة لم يساهموا في بلورة الوعي العام خلافاً لما حدث في الصين حيث تأثرت الشخصية الصينية بالكلم التاوي والموهي والكونفوشي . وكان ذلك لأن لغة حكماء الصين كانت أيسر فهماً من لغة المتصوفة فيما يخص قضايا المجتمع والدولة . ونضع في الاعتبار أيضاً خلو الصين من رجال الدين لانعدام الدين هناك ، فلم يكن حاجز بين الجمهور الصيني وبين أقوال الحكماء .

البسطامي لم يترك مؤلفات بل أقوالاً وتسلكات دوّنها عنه مريدوه ووصلت إلينا في مظانّ التصوف متفرقة أو مجموعة . والمجموع منها يحمل عنوان « النور من كلمات أبي طيفور » والمراد أبو يزيد واسمه طيفور بن عيسى . وقد حققه عبد الرحمن بدوي ونشره في ثلاث طبعات آخرها سنة ١٩٧٨ عن وكالة المطبوعات الكويتية تحت عنوان « شطحات الصوفية » . ومؤلف النور يدعى السهلجي وهو مؤلف متأخر كما يبدو من لقبه التركي . لكن الكثير من شطحات الكتاب وردت في مصادر قديمة . ولعلها نقلت عن كتاب الجنيد في تفسير شطحات أبي يزيد البسطامي ، والجنيد من الجيل اللاحق للبسطامي . ومن هنا تقييدنا صفة البسطامي بالمنحى المعرفي إذ أنه لم يخض عباب الفلسفة الصوفية أو التصوف الفلسفي وإنما اقتصرت عنايته على رسم المعالم الكبرى للمذهب الصوفي من حيث المعرفة الخارجة عن مقتضى العقائد التقليدية . ولم يتحدث البسطامي عن رفض الوسائط كما سيفعل الحلاج في الجيل اللاحق له . لكنه سبق الحلاج في موضوعة الاتحاد والحلول بل وتجاوزه في إعلان قطع علاقة العبودية وتحويلها إلى ندية كاملة . وإليه يرجع المبدأ الصوفي حول حرية الاعتقاد والمساواة بين الأديان ، واتجه للانتصاف للأقلية من الأكثرية ففي كتاب النور أنه مر بمقبرة اليهود فقال : معذورون وبمقبرة المسلمين فقال مغرورون ـ ص٢٩ . وفي ترجمته من مرآة الزمان لسبط ابن الجوزي متحدثاً عن نفسه : دخلت ديراً فرأيت قوماً يعبدون الصليب فثرت وقلت : ويحكم أتعبدون ما لا يضر ولا ينفع وتَدّعون عبادة من ينفع ولا يضر ؟ فهتف بي هاتف : نحن في غنى عن نصحك . اذهب فلا حاجة لنا فيك[1] . والهاتف مصدر كلام غير مرئي يشار به إلى الجن أو الملائكة أو أي كائن روحي . وأطلقه المعاصرون على التلفون معتبرين أن المتحدثين به يُسمع صوتهم ولا يُرى شخصهم . والحكاية من صنع أبو يزيد لتقرير مذهبه في حرية الأديان .

(١) مرآة الزمان لايزال مخطوطاً . ومنه مخطوطة كاملة في مكتبة فيض الله أفندي باسطنبول . وكنت قد قدمت إلى هذه الحاضرة الإسلامية الكبرى هارباً من لبنان بعد أن طاردتني المخابرات السعودية التي اختطفت رفيقي ناصر السعيد وبدأت مراجعة مخطوطة مرآة الزمان في تلك المكتبة . وقبل إنهاء المجلد الأول منه داهمني عنصر مخابرات مزدوج سعودي عراقي فغادرت المكتبة هارباً وسافرت في اليوم الثاني عائداً إلى سورية . وما نقلته هنا عن مرآة الزمان فأنا فيه عيال على عبد الرحمن بدوي في كتابه « شطحات صوفية » المشار إليه في المتن ، ص٢١٤ ، وقد نقله عن مخطوطة باريس .

وأعاد أبو يزيد تأكيد المذهب الصوفي الذي يرجع إلى ابراهيم بن أدهم بخصوص الجنة والآخرة لكونها موضع سعادة مادية حسية وجعلها أبو يزيد مكراً إلهياً لاستعباد الإنسان بالتجارة : في الدنيا يخدعك بالسوق وفي الآخر يخدعك بالسوق فأنت أبداً عبد السوق ـ تلبيس إبليس ٣٣٥ ـ ويوضحه أبو حمزة الخراساني بقوله تعليقاً على الآية : «كلوا واشربوا هنيئاً بما أسلفتم في الأيام الخالية» : شغلهم عنه بالأكل والشرب (تلبيس إبليس ٣٣٣) . والجنة عند البسطامي جنتان : جنة النعيم وجنة المعرفة وجنة المعرفة أبدية وجنة النعيم مؤقتة (النور ١١٤) وهذا رد على أبدية النعيم المنصوص عليها في القرآن وذهاب إلى مذهب المعاد الروحاني الذي يقول به الفلاسفة أي إنكار حشر الأجساد . والمعاد الروحاني يتمسك به غوته الذي يقول إن حكمة الطبيعة لا تتناسب مع موقوتية حياة الإنسان فلابد من وجود صورة ما من استمرارية الحياة بعد الموت . وهذه أحلام المفكرين الوجدانيين ذوي القلوب العامرة بالحب والمجردة عن هواجس الحس إلا أنها غير سالكة عند فلاسفة الطبيعة الذين يتعاملون مع حقائق المادة الصرفة . وكانت ستكون سلواناً للمعري عن حقيقة الموت لو أنه اقتنع بها لكنه كما يظهر من كتاباته الشعرية والنثرية يائس من العودة ، ويأسه هذا كان من عناصر نقده لنظام الطبيعة المفتقر إلى العقل والعدل . والقائلون بالمعاد الروحاني لا ينتقدون الطبيعة أو الخالق وهكذا أيضاً فلاسفة الطبيعة الخلص الذين يتناولون حقائق الطبيعة كما هي في اتساقها وتكامل سيروراتها . وإنما جنح المعري إلى نقد الطبيعة والخالق معاً بعقله المفتوح لمطالب مثقف كوني يريد أن يتدخل في سيرورات الوجود ويرفض أن يتعامل معها على أساس الأمر الواقع . وخلافاً لغوته يطعن أبو العلاء بحكمة الطبيعة وحكمة الخالق بالاستناد إلى حقيقة الموت والولادة إذ يراها من عبث من لا عقل له : أن يخلق ويُهلك كما يبني الصبي بيوتاً ويهدمها :

أنهيت عن قتل النفوس تعمداً ... وبعثت أنت لقبضها ملكين ؟
وزعمت أن لها معاداً ثانياً ؟ ... ما كان أغناها عن الحالين

ومع أبو يزيد يقفز الأدب الصوفي إلى بلاغة الرمز المكثف الذي تؤديه بيانات موجزة يلقيها على سامعيه فيتداولونها ويحفظونها لإيجازها وجمال عبارتها . وتتعدى بلاغة الرمز الصوفي حدود المعقول والمألوف فتقلب عادات الكلام وتخرجها عن قواعد المنطق السائد إلى الديالكتيك الطليق . وقد مكنت هذه الرمزية الجانحة للعقل الصوفي أن يسيح في حرية خارج العقائد والفلسفات معاً . كما أغنت الأدب الصوفي بالصور العميقة الباطنة التي قد تكون أثرت فيما بعد على توسع الشعراء في التصوير الفني والتعبير بالصورة عن موضوعاتهم . وقد تحدث بعض المعاصرين عن هذا الجنوح الرمزي في التصوف فسماه جنون اللغة . وجنون اللغة هو تكسير قواعدها المفهومية لصالح السياحة الحرة في فضاء العقل أو الوجدان . لنقرأ هذا البيان من كتاب النور ـ شطحات الصوفية ، ص١٤٩ :

«لما وصلت إلى وحدانيته وكان أول لحظة إلى التوحيد أقبلت أسير بالفهم عشر سنين حتى كلّ

فهمي فصرت طيراً جسمه من الأحدية وجناحه من الديمومية فلم أزل أطير في هواء الكيفية عشر سنين طيرانَ بُعْدَ ما بين العرش إلى الثرى ثمانمئة ألف ألف مرة فلم أزل حتى جاوزت الديمومية ثم أشرفت على التوحيد في غيبوبة الخَلْق عن العارف وغيبوبة العارف عن الخلق » . والنص كما تراه لا يتفسر بوسائل التفسير العادية أو بالاستناد إلى قواعد المنطق ، وقد يُقرأ بحاسة أدبية كنص فني فيذاق ولا يحكى . لكن قائله إنما كان يفكر في شيء وهو يسرد هذا السرد بلسان السكر الصوفي ، ومراده لا ينضبط في قاعدة مقننة . وعندما يُعرض على أهله يختلفون فيه . وللأسف لم يصلنا كتاب الجنيد في تفسير شطحاته لنقرأ ما قاله في هذا النص وأمثاله . والنص على أي حال يندرج في مبدأ خروج الموحد عن حقيقته المشهودة بغياب صفاته وذاته في صفات وذات من يوحّده . ويقع ذلك خارج توحيد الأديان بجنوحه المحلق في فضاءات الديمومية والذي يجعل الصوفي ينفر من كلمة لا إله إلى الله ولا ينطقها عند الموت جرياً على الأمر الشرعي . لأن الصوفي لا يعيش في مألوف العقائد وله عالمه الخاص به والذي صنعه لنفسه على غير مثال سابق .

ولعدم توسع البسطامي في القضايا الفلسفية لم يخرج عن مقتضيات التصوف الاجتماعي رغم تركيزه على « المنحى المعرفي » . على أنه لم ينخرط في النضال الاجتماعي كما انخرط أقطاب التصوف الاجتماعي لكنه في شطحاته رجع إلى حقوق الخلق فعبر عن همه بهم في الدنيا ، وربما في الآخرة . وعن حقوقهم في الدنيا تأتي هذه الحكاية التي تتضمن حكماً بإيفاء حقوق الفقراء بدلاً من إنفاق المال على الحج . قال كما في كتاب النور (١٦٤) : « خرجت إلى الحج فاستقبلني رجل في بعض المتاهات فقال : أبا يزيد إلى أين ؟ فقلت إلى الحج فقال : كم معك من الدراهم ؟ قلت معي مئتا درهم فقال : فطف حولي سبع مرات وناولني المئتي درهم فإن لي عيالاً فطفت حوله وناولته المئتي درهم »... والحكاية من صنعه لتثبيت مبدأ تفضيل الإنفاق على الفقراء بدلاً من الحج . وقد ساقها بلغة ومنطق الصوفية فجعل الرجل الفقير بمثابة الكعبة وطاف حوله ثم سلمه المال وعاد إلى بلده معتبراً ذلك هو حجه . ولعل أبا يزيد كان عبر بهنيهات يستقر فيها إيمانه بالآخرة فيدركه الخوف على الناس من عواقب يوم القيامة فيقول : « منية العارف في الدنيا بقاء الإيمان وفي الآخر العفو عن الخلق » ـ كتاب النور ١٦٨ . والمنية الأولى حرجة لأن العارف لا يصل إلى درجة العرفان ويبقى إيمانه . والعفو عن الناس في الآخرة أمنية يسعى العارف لإنجازها . وعن هذه قال : « اللهم إن كان في سابق علمك أنك تعذب أحداً من خلقك في النار فعظِّم خلْقي (جسمي) حتى لا تسع معي غيري » . وقد رد عليها ابن الجوزي بأنها خطأ من ثلاثة أوجه أحدها أنه قال إن كان في سابق علمك وقد علمنا قطعاً أنه لابد من تعذيب خلق بالنار وقد سمى الله عز وجل منهم خلقاً كفرعون وأبي لهب فكيف يجوز أن يقال بعد القطع واليقين إن كان ؟ يريد ابن الجوزي أن أبا يزيد يشكك في أخبار القرآن عن جهنم... الثاني قوله فعظم خَلْقي فلو قال لأدفع عن المؤمنين ولكنه قال حتى لا تسع غيري فأشفق على الكفار أيضاً وهذا تعاطٍ على رحمة الله عز وجل ـ تعاطٍ بمعنى

مزايدة على الله في الرحمة . وابن الجوزي يوافق على اقتداء أبو يزيد الناس بنفسه من العذاب بشرط أن يختص الفداء بالمسلمين . لكن أبو يزيد يريد أن يكون فداء لجميع الناس وذلك هو الفرق بين الفقيه والصوفي... الثالث أن يكون جاهلاً بقدر هذه النار وواثقاً من نفسه بالصبر وكلا الأمرين معدوم عنده . أي أن أبا يزيد لا يعرف حجم النار بحيث يتصور أن جسمه يمكن أن يضخم فيكون على قدرها . ولا يوجد إنسان بهذا القدر . كما أن ثقته بأنه سيتحمل النار ويصبر عليها غير واردة!... تلبيس ص٣٤٦ .

وهناك مذهب آخر في النار يعبر عنه الشبلي بقوله : « إن لله عباداً لو بزقوا (بصقوا) على جهنم لأطفأوها » . وهذا استخفاف بالنار لم ينطق به أبو يزيد . والشبلي من الجيل اللاحق . وهم على أي حال متفقون على العمل لأنقاذ البشر ، من الفقر والذل في الدنيا ، ومن العذاب في الآخرة . وفي ذلك كما يقول ابن الجوزي مزايدة على رحمة الله وحكمته . وحقيقة الحال أنهم يضعون صورة للعدل مغايرة لما وضعته الأديان . فالتفاوت في الرزق بين الناس في الدنيا غير عادل ولا معقول . وتعذيبهم في الآخرة خارج أيضاً عن مقتضى العدل والعقل . ونجد هنا سراً من أسرار تفضيل الولي على النبي . إن الولي يعدل حقائق الوحي لينفي عن الباري ـ مطلق الصوفية ـ صفة الجلاد والتاجر : الجلاد الذي يعذب الناس يوم القيامة والتاجر الذي يقسمهم إلى مالك ومحروم في الدنيا .

وينطوي الصوفي في شخص أبو يزيد على إحساس دقيق مبالغ فيه بالعدل . ففي أخبار « مرآة الزمان » عنه أنه غسل يوماً ثوبه في العراء ومعه صاحب له فقال له صاحبه : علقه على حائط الكرْم (سياج بستان الكروم) فقال : ما أذن لي صاحبه . فقال : علقه على الشجر (البري) فقال : تنكسر أغصانه فيفسد . فقال : ابسطه على الإذخر قال : يفسد لأن الله جعله علفاً للدواب . فولى أبو يزيد ظهره للشمس وجعل القميص على ظهره ورأسه وقلّبه حتى جف ولبسه... الإذخر : نبات عشبي بري . وهذه الدقة في الإحساس بالعدل والتحرج من الإفساد والتخريب تعبر عنها حكاية أخرى تقول إن أحدهم أخذ قبضة تراب من بستان إلى منزله . ثم فكر قبل أن يستعملها في حاجته : لو أن كل من مر بالبستان أخذ منه قبضة لم يبق منه شيء . فأعادها في اليوم التالي إلى البستان ولم يستعملها .

يتطور المنحى المعرفي عند البسطامي إلى التصوف الفلسفي في الجيل اللاحق . كانت معرفة البسطامي في موازاة العقائد وتركزت حول مسألة الألوهية فجعلت المماهاة بين الله والإنسان علاقة ند لا علاقة عبودية . والإنسان كجوهر لاهوتي وناسوتي مشترك من محاور المعرفة الصوفية وقد غالوا في مركزيته للعالم وللمخلوقات مبتدئين من القرآن : « ولقد كرمنا بني آدم » . والبسطامي أول متصوف يمركز الإنسان ويمنحه النِدّية الإلهية ، ومعرفته ضد للعقيدة وتتجه لتحرير الإنسان من سلطة الدوغما . وجملة هذا المذهب تتقرر في شطحاته ولم يُخضعها لتحليل أو دراسة . وإنما حُللت ودُرست على يد الأجيال التالية من المتصوفة . ولعل كتاب الجنيد المفقود في تأويل شطحات أبو يزيد أقدم مؤلفاتهم في

هذا الباب . وتعاصرها طواسين الحلاج التي وصلت إلينا* . وفي الطواسين معرفة صوفية تدور على رفض الوسائط ، والحلول . في الأولى يتحدد المذهب الربوبي بمنهج صوفي يتكامل مع المنهج الفلسفي الذي أقام عليه الرازي ربوبيته . والرازي والحلاج من قرن واحد ولا شك أنهما قرآ لبعضهما البعض . لكن الرازي لم يتأثر بالحلاج وبقي في منأى عنه رغم اتفاقه معه ليس في هذا المذهب فقط بل وفي العلاقة مع العامة . ويرجع ذلك إلى اختلاف منهجيهما جذرياً مع توصلهما إلى نتيجة واحدة . والفلاسفة لا يتحملون السلوك الصوفي ولا اللغة الصوفية التي تهدم العقل وتتجاوزه متهمة إياه بالقصور . فضلاً عن أن الرازي لم يكن يملك شجاعة الحلاج في مواجهة الدولة وإنما اقتصرت شجاعته على مواجهة الدين وهي أقل كلفة .

وفي الطواسين عرض مرموز أو مصرح به للحلول والاتحاد يتطور أو يتكامل مع شطحات البسطامي . وتتصل الحلولية بوحدة الوجود ، المتضمَّنة عند الحلاج في درجة البذرة التي أنبتها ابن عربي . وفي رواية السُلّمي في الطبقات عن الحلاج قال : « ما اتصلت البشرية به ولا انفصلت عنه » نفي للاتصال بمعنى الوحدة المطلقة ونفي للانفصال بمعنى العقيدة التي تجعله في مقام الحاكم المهيمن ضمن علاقة راعي برعية . فالبشرية متصلة به من وراء وجودها الذي هو تجلي الحق فيها ، ومنفصلة عنه لأنها متنوعة ومتكثرة وهو جوهر واحد ، مطلق الوحدة . وعلى هذه سيبني ابن عربي مذهبه النهائي في وحدة الوجود .

يتشكل الرصيد الثقافي للحلاج من الطواسين والأشعار وما نُقل عنه متفرقاً في مصادر التاريخ والتصوف . ونصوصه تصدم الوعي فتحوله عن وتيرته المعتادة ، العُرفية وتخلق بذلك إحدى حالتين : إنكاره ونبذه ، كما يحصل لأهل الدين ، أو التحول في اتجاهه كما يقع خارج هذه الجبهة . ومما فاجأ به الحلاج تطابقه مع سلوك إبليس تجاه آدم وإعلانه التتلمذ عليه . ومنها يخرج الحلاج بالنتيجة التي لخصها صادق العظم فيما بعد من أن إبليس أول ثائر في الكون وآدم أول انتهازي (كتابه في نقد الفكر الديني) . وموافقة الحلاج لإبليس ذات شعبتين : الأولى إنكار الوسائط مع الاتصال المباشر بالسماء والتذاهن معها . وهذه مفسرة في عدم إقرار إبليس بآدم أي عدم إيمانه بنبوته . وآدم أول الأنبياء وأبوهم وليس فقط أبو البشر . الثانية تتعلق بجوهر الإنسان الذي يجب أن يصان عن الامتهان والإذلال . فالحلاج يقول على لسان إبليس : « إن عذبني بناره أبد الأبد ما سجدت لأحدث ولا أذل لشخص وجسد » . وهذه موقف اجتماعي . والأولى موقف معرفي . فالحلاج متصوف على الجهتين : جهة التصوف الاجتماعي ـ المناضل ، وجهة التصوف الفلسفي . ويكتمل سلوك إبليس مع سلوك فرعون الذي رفض الإقرار بنبوة موسى . ويعلن الحلاج تتلمذه لفرعون ، أيضاً ولنفس الاعتبار . وهذه هي الربوبية في منهج صوفي مقابل

---

* وصلت إلينا طواسين الحلاج المغضوب عليه ولم يصلنا كتاب الجنيد المعارض للحلاج . وهما من جيل واحد وهذه واحدة من القرائن الدالة على أن فقد الكتب الإسلامية لا يرجع إلى التمييز فيما بينها بحسب مذاهبها المرضيّة أو المرفوضة بل خضع للصدفة . ومن هذه الصدفة إحراقات الكتب بأيدي الأتراك بدءاً من السلاجقة وعباسيي العصر الثاني والبيزنطيين في احتلالاتهم لبعض بقاع الشام والمغول والإسبان . وقد ذهب فيها كتب شتى منها المرضي ومنها المرفوض والمفقود فيها من كتب الفقه والأدب يزيد على المفقود من كتب الفلسفة .

ربوبية الرازي الفلسفية . والحلاج هنا ينفي الظلم عن فرعون ولا يرادف الفرعنة والتفرعن مع الجبروت والتجبر ويجعل القصة التوراتية المعاد إنتاجها في القرآن تدور حول رجل يدعي النبوة وآخر يرفض تصديقه والإقرار به . وبذلك ينتقل فرعون من طبقة الجبابرة الطغاة إلى طبقة المفكرين الأحرار[1] .

لغة الحلاج في الطواسين والأشعار والشطحات مرموزة ديالكتيكية خارجة على قواعد التعبير ، لامعقولة ولا تستجيب لأصول المنطق إذا أخذناه في صوريته الأرسطية وإنما تُستذهن على المذاق الديالكتيكي ولكن من غير أن تقع في حدية الفلسفة ، فالحقيقة عند الحلاج وعموم الصوفية مروحنة وفيها مس من الشعر لا يصنفهم شعراء لأنه مقيد بالحدس الصوفي وبالمعرفة الصوفية وبالموقف من الناس ومن النفس ومن الكون . وهذا لون من الأدب يشترك في تذوقه الصوفي والأديب وإن اختلفا حول مضمونه وشروط إنتاجه لما هو مشترك فيه من جماليات الفن الخالص :

« رأيت طيراً من طيور الصوفية عليه جناحان وانكر شاني حين بقي على الطيران فسألني عن الصفاء فقلت له : اقطع جناحك بمقارض الفناء وإلا فلا تتبعني . فقال : بجناح أطير . فقلت له ويحك ليس كمثله شيء وهو السميع البصير . فوقف يومئذ في بحر الفهم وغرق »

يا سِرَّ سِرٍ يدقُّ حتى ... يَجُلُّ عن وصف كلِ حَيِّ
وظاهراً باطناً تبدّى ... في كل شيء بكل شيِّ
يا جملة الكل لست غيري ... فما اعتذاري إذن إليّ

الحلاج إن قرأته للمعرفة استوفيت وإن قرأته للتجلي تجلى لك وإن قرأته للأدب حصل لك الاندماج في المقروء ، فهو فكر في فحواه صوفي في تجليه وأدبي في جماله . وفيه ينضج طور معرفي متقدم على اختراقات البسطامي ، لكنه ليس حلاجياً حاصراً ، ففي جيل الحلاج كان الشبلي والجنيد والسَّقَطي وابن عطاء وغيرهم . وقد جمعوا بين الأدب والشعر والمعرفة الصوفية ولو أن أغلبهم يتصنف في التصوف الاجتماعي بإمامة الحلاج . والحقيقة إن التصوف الاجتماعي بعد ابراهيم بن أدهم امتزج بالأدب والمعرفة متأثراً بتطورهما في ذلك العصر لكن الانقسام إلى متصوف اجتماعي ومتصوف فلسفي لم يتوقف مع اختلاف التكوينات الشخصية للأقطاب بين من غلب عليه الهم الفلسفي ومن غلبت عليه هموم العدل والمساواة بين بني البشر . وبدأت المؤلفات تظهر على الجانبين .

وتتوهج المعرفة عند الشبلي شعراً وشطحات وعبارات نثرية لا يجمعها كتاب بل تتناثر في مظان التصوف والتاريخ . والشبلي محب . ومما كُشف لي عن حاله أنه كان يحب كائناً بشرياً اتخذ من حبه الطريق إلى حب الله . وقد مر ذلك في باب المحبة من مدار الميم . وقد كتم اسم محبوبته انصياعاً

(١) تحدثت المصادر الإسلامية عن عدالة فرعون في أمور القضاء والخراج وجعلتها أموراً مفصولة عن كفره...

لأعراف زمانه . ولعل حب الشبلي قد جعله الأكثر احتراقاً من بين أبناء جيله ولعل هذا ما كان يعنيه صديقه الجنيد بقوله :

سيف الشبلي يقطر دماً .

وفيما يلي جملة من احتراقات هذا القطب البغدادي الذي ولد في سامراء من أب خراساني جاء من قرية شِبْلة في آسيا الوسطى واشتغل ومن بعده ابنه والياً وحاجباً ثم أقلع الابن عند الأربعين وسلك مع الصوفية حتى استحكم وارتقى (المقتبسات من اللُمَع وشطحات بدوي) :

ـ « إن نفسي هذه تطلب مني كسرة خبز ولو التفت سري إلى العرش والكرسي لاحترق »

تقرير للمفارقة بين حاجة جسد تقف عند كسرة الخبز وسر كوني يحترق له العرش والكرسي من فوق سبع سماوات . انزعاج القطب من الطبيعة . كان مالك بن دينار يقول : « وددت لو أن رزقي حصاة أمصها... فقد مللت من كثرة التردد على الخلاء » لو كان الأمر بيدهم لأنشأوا خلقاً آخر .

ـ ألف عام ماضية في ألف عام واردة . هوذا الوقت ولا تغرنكم الأشباح... وهذا كقوله الآخر : أنتم أوقاتكم مقطوعة ووقتي ليس له طرفان .

والوقت هو الهنيهة التي يكون فيها الصوفي حاضراً بقلبه مع الله . لكن وقت الشبلي مقام لا يتناهى من أوله ولا من آخره .

ـ سأله رجل عن الصلاة فقال : « إن ترمي بهمك إلى الكون العُلْوي ومنه إلى الكون السفلي ثم يخرُق بعد ذلك في قلبك أن لا تكون إلا الله » .

الصلاة هي طريقهم إلى الاتحاد بالحق ، المطلق الإسلامي . وقد قلنا إنهم لا يؤدونها فرضاً لنشدان الثواب بل للوصول إلى هذه .

ـ ما افترقنا . وكيف نفترق ولم يجر علينا حال الجمع أبداً ؟

الافتراق يكون بعد اجتماع . فإذا كنت معه قبل الجمع كيف تفترق عنه ؟

ـ أحبك الخلق لنعمائك وأنا أحبك لبلائك...

لأن الصوفي لا يريد النعيم فهو مستغرَق في الهم الأكبر . هم الخلق وهم الحق .

ـ وسئل عن المحبة فقال :

كأس لها وهج إذا استقر في الحواس وسكن في النفوس تلاشت

الضمير في تلاشت للنفوس . لأن الحب محو للمحب في ذات المحبوب .

ـ نوديت في سري يوماً : شب لي (احترق لي) . فسميت نفسي بذلك وقلت :

رآني فـأرواني عـجـائب لطفـه فـهـمت فـقلبي بالأنين يذوب
فـلا غـائب عني فـأسلو بذكـره ولا هو عني مـعـرض فـأغـيب

ـ ووقف رجل على حلقته فسأله :

هل تظهر آثار صحة الوجود على الواجدين ؟

فأجابه :

نعم نور يزهر مقارناً لنيران الاشتياق فتلوح على الهياكل آثارها .

ـ وسئل لماذا سمي الصوفية بهذا الاسم ؟ فقال :

لبقية بقيت عليهم من نفوسهم ولولا ذلك لما تعلقت بهم تسمية .

وهذا كقول لاوتسه في فاتحة التاو :

الاسم الذي يمكن تسميته ليس هو الاسم الأبدي

فالأبدية في محو الاسم ، اختراق للمحدود ولما كانوا دون مقام المحو كان لهم الاسم .

تصوف الشبلي محبة وأدب رفيع . وشطح يرتفع به الصوفي عن حال العبودية إلى الندّية . وفيه من دقائق الكلم الصوفي وغوامضه ما ينقل الفكر من ركوده إلى عمق التأمل والدهشة . ومن دُهش تحرك فكره ونزل من سطوح الظواهر إلى الأغوار البعيدة حيث تتولد الحقائق من مخاضات السؤال... لم يُظهر الشبلي التفاتاً مشهوداً إلى الخلق . وكان حرياً به ذلك ليخرج من حرج العمل السابق في الدولة . وإنما اكتفى باطّراح دواعي الرغبة من نفسه واختيار الفقر على الغنى . وقد لام الحلاج على مغامرته وهذا من مقام السلب .

مع انتصاف القرن الرابع يصدر كتاب «قوت القلوب في معاملة المحبوب» عن أبو طالب المكي . كان من أهل وسط العراق نشأ واشتهر بمكة فنسب إليها ورحل منها إلى البصرة فلاحقه أهل السنة بتهمة الاعتزال فرحل إلى بغداد وأقام فيها حتى وفاته عام ٣٨٦ هـ . وفي بغداد تسنن فعُدَّ في شيوخ الصوفية وأهل السنة فهو من خط التصوف السني . ويظهر ذلك في قوت القلوب الذي شحنه بالمواعظ الدينية وطغت لغة الدين على كثير من فصوله ، كما تبنى مذهب أهل السنة في وجوب طاعة السلطان خلافاً للمذهب الصوفي . والكتاب مع ذلك مبرمج على التصوف ومصطلحاته . وقد هاجم علوم الدين واعتبرها من علوم الظاهر التي تُطلب بها الدنيا ويلابسون بها الأمراء وقال إن علم القلب هو علم العلم وعالم الباطن هو عالم العلماء . ووضع في عداد علوم الدنيا علم الحديث والفتيا وهما من جملة علوم الدين . (١١٥/١)

وأسس للسلوك أساساً صوفياً لا فقهياً فاستشهد بحديث من وضعهم ، والصوفية من أكثر الناس وضعاً للحديث على وفق مرامهم . الحديث يقول : «البِر ما اطمأن إليه القلب وسكنت إليه النفس وإن أفتوك وأفتوك »... والحديث يفتح باب الاجتهاد في الأحكام على أساس الاستحسان دون النص . لكن المتصوفة لم يشتغلوا في الفقه ولو اشتغلوا فيه على شرطهم هذا لانتفت الشريعة ، وإنما حملوا أنفسهم عليه فكانوا فقهاء أنفسهم . وهذه ثورة في الشريعة لم تكن ممكنة على يد مثقفين وإنما أنجزتها الإسماعيلية والقرامطة . ودعا إليها في العصر الحديث ولم ينجزها محمد إقبال وهو وريث ، معاصر ، قد يكون أوحد للتصوف في منحييه المعرفي والاجتماعي . وإنما لم ينجزها لأنه لم يخض معامع السياسة اليومية ليقود بنفسه حركة إصلاح على نهج الصوفية . ومهما يكن ففيما أورده قوت القلوب نقف على اختراق مبكر لمسلّمات علوم الدين . وقد فضّل العرفان على الإيمان فقال إن واحداً من الأبدال الثلاثمئة قيمته قيمة ثلاثمئة مؤمن . واستشهد بالخبر القائل إن أكثر أهل الجنة البلهاء أما أولوو الألباب فهم في علّيّين . وعليين مكان القرب لا مكان الأكل والشرب . وجعل الصوفي أعلم من الملائكة فنقل عن بعض العارفين أنه سأل أحد الأبدال عن مسألة من مشاهدة اليقين فالتفت إلى شماله وقال : ما تقول رحمك الله ؟ ثم التفت إلى يمينه فقال ما تقول رحمك الله ؟ ثم أطرق إلى صدره وقال : ما تقول رحمك الله (يخاطب قلبه) ثم أجابني بأغرب جواب ما سمعته قط . فقلت : رأيتك التفت عن شمالك ويمينك ثم أقبلت على صدرك فماذا ؟ فقال سألتني عن مسألة لم يكن عندي فيها علم عتيد فالتفت إلى صاحب الشمال فسألته عنها وظننت أن عنده منها علماً فقال لا أدري فسألت صاحب اليمين وهو أعلم منه فقال لا أدري فنظرت إلى قلبي فسألته فحدثني بما أجبتك وإذا هو أعلم منهما . أي من الملكين عن يمينه وشماله (١/ ١٢٠) .

وأدمج الصفات الإلهية في الذات الإلهية مغالياً في التنزيه والتجريد على خلاف الأشاعرة وأهل السنة ، وتبعاً لمذهب الصوفية القائلين بالوحدة المطلقة حسب تصورهم للذات غير المنفصلة عن الوجود وتأويلهم النصوص الواردة بخلاف هذا المعنى . وقد مر بنا أن إله الأديان يتمتع بصفات إمبراطور فجوهره متعدد لا واحد وإله المتصوفة ذات مجردة ستنتهي عند ابن عربي إلى روح الكون السارية في الموجودات وغير المستقلة عنها . ويقترب الفهم الديني للإله من المفهوم الفلسفي لأن المشائين بقولهم بالمحرك الأول تصوروه منفصلاً عن العالم مع مضاهاتهما ـ المحرك الأول والعالم ـ في الأزلية . والمذهب الصوفي يمهد للفهم المادي دون المذهب المشائي لأن اندماج الذات المجردة في العالم أسهل من اندماج المحرك الأول كمفهوم يُشعر بالانفصال والتمايز . ولم يصل أبو طالب إلى هذا المذهب بتمامه رغم أنه تقرر من بعض وجوهه عند الحلاج قبل نصف قرن .

وفي حربه على علوم الدين قال المكي إن الأبدال إنما انقطعوا في أطراف الأرض واستتروا عن أعين الجمهور لأنهم لا يطيقون النظر إلى علماء هذا الوقت ولا يصبرون على الاستماع لكلامهم . وقال إن النظر إلى العامة أيسر عندهم لأن العامة لا يموّهون في الدين ولا يغرّون المؤمنين ولا يدّعون أنهم علماء فهم

إلى الرحمة أقرب ومن المقت أبعد . (١٧٦/١) وكنت قد ذكرت في كتابي عن صدر الدين الشيرازي إنه لم يهاجر من موطنه ويعتكف في بلدة نائية فراراً من الناس بل من أهل الفكر والثقافة . وفيما قاله أبو طالب المكي مصداق لما أقول . إن التصوف بمنحاه المعارض ، والزاهد ، والمتعاطف مع العامة يتشكل بوصفه نقيضاً لسلطة الدين كما مثلها «علماء هذا الوقت» في قوت القلوب ، ويبدو أيضاً بوصفه نقيضاً لأهل الثقافة من أي فرع بقياس عصرنا . لأن مثقفي عصر الإسلام كانوا مع نهج التصوف معارضة وزهداً وقرباً من الناس بخلاف مثقفي عصرنا الأقرب إلى نهج الشعراء منهم إلى نهج الصوفية .

قوت القلوب كتاب في المعرفة الصوفية تغلب عليه قواعد السلوك . وقد مزج فيه لغة التصوف بلغة الدين فبدا منفراً في كثير من فصوله . وأغلب الظن أن أبو طالب المكي لم يكن مستقر العقيدة فتردد بين الاعتزال والتسنن والتصوف وقد عاش في بغداد يعظ في مجلسه بلغة هجينة من هذه المذاهب . ثم مرت به لحظة شطح خرج بها من هذا كله ليقول : «ليس على المخلوق أضر من الخالق» وقد يكون مراده : ليس على الناس أضر من الدين . وكان قد صرح به في كلامه الذي مر على علماء وقته أي فقهائهم ومحدثيهم ومن يصدق عليهم وصف رجال الدين . ويقول مؤرخوه إن أهل بغداد هجروا مجلسه بعدها . ورغم أن العامة متسامحون في هذه الأمور فإن شطحته هذه لم تترك باباً للتفاهم . والعامة لا يعادون المثقفين المتعاطفين معهم ما لم يصدموهم في عقائدهم بهذه اللغة الصارخة . وهم على أي حال لم يزيدوا على مقاطعة مجلسه ولو أنهم مشوا على تعليمات أهل الفتوى لما تركوه يعيش لكن العامة قلما كانت تتحرك تبعاً للفتاوى إلا في الأمور المشتركة كالدفاع ضد عدوان دار الحرب (البيزنطيين والصليبيين أساساً) أو مواجهة سلطان ظالم .

صدر في نفس الجيل كتاب «التعرف لمذهب أهل التصوف» من تأليف أبو بكر محمد بن إسحق البخاري الكلاباذي (٣٨٠ هـ) استوفى فيه بشيء من الإيجاز أصول المتصوفة ومصطلحاتهم بمنهج قريب من التصوف السني ولذلك خلا من الشطحات إلا قليلها فجاء مرضياً من الفقهاء . وقد نشر باعتناء شيخ الأزهر عبد الحليم محمود الذي لم يجد فيه ما يخرج على أصول السنة . والتعرف أشبه بكتاب تعليم لا كتاب دراسة وتحليل وأدنى مستوى في ذلك من قوت القلوب وحجمه أصغر إلى الربع . واعتبره بعض القدماء مع ذلك مرجعاً أرأس في هذا الباب وقالوا عنه : «لولا التعرف لما عُرف التصوف» .

وصدر لمعاصره أبو نصر السراج الطوسي (٣٧٨ هـ) كتاب «اللُمَع» فجاء أكثر اشتمالاً على حقائق الصوفية وأوسع صدراً لشطحاتهم . ويمكن اعتباره مع أنه محسوب أيضاً على التصوف السني كتاب تصوف مفتوح غير مقيد بالتسنن وقد تبنى الحلاج فلم ينبذه وأبو يزيد البسطامي ودافع عن شطحاته ودخل في مواجهة مع ابن سالم الذي شن حملة تكفير على البسطامي . وعرّف الشطح بأنه عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته . وقال إن العبارة الشطحية لا يفهمها إلا أهل الباطن وتستغلق على من لم يتمرس في اصطلاحات القوم . وهذا تأويل يتكرر عند من يريد التغاضي عن الشطحات من

متصوفة أهل السنة أو عند القطب الذي يضطر أحياناً إلى إخفاء مدلول شطحاته . والصراع قائم في هذه الساحة وتحريض الفقهاء متواصل ضد أهل الشطح وهم أي الفقهاء يعرفون مداليلها ويدركون معانيها بالتمام وليس من الصحيح اتهامهم بالجهل أو العجز عن فهمها بوصفها من كلام أهل الباطن . وفي الحقيقة لا تختلف شطحات الصوفية عن كلام الزنادقة في وضوح أغراضها إلا أنها تجري على وتيرة لزوميات المعري ، التي ألف كتاباً سماه «زجر النابح» لتأويلها ولم يفلح وقال عنها ابن نباته إنها تأويلات لا تخرجه من الكفر الصريح . عندما يقول عبد القادر الكيلاني مثلاً : معاشر الأنبياء أوتيتم اللقب وأوتينا ما لم تؤتوه» فهو قول صريح في أنه أعلى مقاماً من الأنبياء وأنه عرف حقائق لم يعرفوها فما وجه التأويل في مثل هذا الكلام الظاهر والمقروء في وضح الشمس ؟ . وقد بدا لي السرّاج الطوسي في تأويله للشطحات كالمعري في تأويل اللزوميات ، وما أظنه كان صادقاً فيها وإن كنت لا أفترض بالضرورة أنه قد تبنى نتائجها أو خضع لمدلولاتها فقد يكون مؤمناً في عقيدته إلا أنه متعصب لجماعته فيدفع عنهم التهم وكأنه أراد التوفيق بين التصوف المؤمن والتصوف الملحد ليحافظ على إيمانه وانتمائه في آن واحد .

وتضمن اللمع نفس الفصول التي تجدها في أمهات كتب التصوف عن معنى التصوف وشروطه والسلوك الصوفي ومصطلحات الصوفية . وفي هذه قدّم الطوسي شروحاً لجملة وافية من المصطلحات استغرقت أكثر من أربعين صفحة من المطبوع فكانت أقدم معجم يصل إلينا عن المصطلحات الصوفية . وكرس فصولاً لنقد الاتجاهات الخاطئة والمنحرفة استبق فيها نقد المعري لبعض جوانب السلوك الصوفي . ويفيدنا نقده كثيراً في تمييز التصوف الحق عن التصوف الرخيص والمساوم والانتهازي ومن ذلك قول بعضهم إن الغنى أفضل من الفقر بالنسبة لأفراد المتصوفة وهذا قول مَن يدعو إلى جمع المال ولا يراه منافياً لشرط التصوف . وقد هاجمه الطوسي بشدة مؤكداً ما اتفق عليه أكثريتهم من كون الفقر صفة لازمة للصوفي الذي يوصف بالفقير والمتصوفة الذين يتسمون بأهل الفقر والفقراء حيث تترادف الكلمتان والاسمان . وهاجم التكلف والتقليد الذي يجري عليه صغار الصوفية فيتسلكون على طريقة الأقطاب العارفين قبل أن يستحكموا في المعرفة . وبيّن أن الوصول إلى تمام المعرفة والسلوك الصوفي يتطلب سلوك مناهجهم والتأدب بآدابهم والابتداء ببداياتهم حتى يؤديه ذلك إلى نهاياتها حالاً بعد حال ومقاماً بعد مقام . وانتقد الابتذال في السماع (الغناء الصوفي) وقيده بنفس الشروط وسخر بالمتواجدين الصغار في مجالس السماع ورقصهم بالطريقة التي أثارت اشمئزاز المعري فسلط عليهم سهام نقده وغضبه . ويكشف لنا هذا النقد المفصل في اللمع عدم انسجام حركة التصوف من حيث المبادئ التي تقوم عليها وجنوح الكثير من صغار المتصوفة إلى الانتفاع من سمعة الصوفية وشعبيتهم للارتزاق فهم يجعلون دخولهم في السلك طريقاً إلى العيش ، حيث يصبح التصوف مهنة كالشعر . ويمكن في ضوء هذه الانحرافات إنكار التصوف كحركة والتعامل معه من خلال أقطابه . وكان ذلك خياري في استعمال مصطلح التصوف القطباني حتى أخرج منه أهل المرقعات والدراويش والمرتزقة والفاسدين . والقطب الصوفي من هذه الجهة

كالفيلسوف التاوي لا يعبر عن مدرسة أو حركة منظمة بل عن تجوهر فرد جمع شروط الحكمة واستوفى حظوظ النفس الكلية فامتلك القوة الروحية التي تجعله مؤثراً في وسطه وتمكّنه من التحرك في دائرة المبادئ سلباً بالتزامها في خيار شخصي ممثلن أو إيجاباً في اندفاع هجومي ضد مصادر الظلم والفساد في الدولة والمجتمع . وينبغي التعامل مع اسم التصوف واسم التاو ضمن هذه الاعتبارات .

وتناول الطوسي بنقده مذاهب قطبانية لا تجري على نهج الإيمان وقد قلت إن الطوسي أقرب إلى التصوف المؤمن في عقيدته فأنكر تفضيل الولي على النبي بالاستناد إلى قصة موسى والخضر . وهذه قضية شائكة يختلف الصوفيون عليها ولو أن الجمهرة الغالبة من الأقطاب تضع الولاية في مرتبة النبوة أو في مرتبة أعلى . وأنكر الحلول وذكر في معرض ذلك أن الحلوليين فريقان : واحد يقول بحلوله في المستحسنات فقط وآخر يقول بحلوله في غير المستحسنات أيضاً . والأخير هو مذهب تشوانغ تسه كما مر ويدخل في وحدة الوجود الكاملة التي تقول بسريانه في الموجودات كلها . ورد الطوسي على من قال بأزلية الروح وإنها غير مخلوقة . وهذه من مراتب التصوف الملحد . والطوسي بردها يؤكد إيمانه...

إن كتاب اللمع من الأمهات ويتقدم على كتاب التعرف في شموله وعمق تناوله فهو الأوْلى بأن يكون مرجع التعريف بالتصوف . ومؤلفه واسع الأفق رحب الصدر لم تحمله عقيدته المؤمنة على التحامل والتمييز في معاملة الأقطاب . وقد يثير الانتباه في هذا الخصوص أنه لم يذكر الحلاج إلا مشفوعاً بكلمة رحمه الله ورحمه الله تعالى . وهذه منحة لم يمنحها لغيره إلا نادراً ، فهل كان يريد الوقوف في وجه النبذ الذي لقيه الحلاج من بعض المتصوفة ؟

تأتي القفزة في التصوف المعرفي مع ابن عربي أبو بكر محمد بن علي الطائي الملقب محي الدين من أحفاد حاتم الطائي . كان أندلسي النشأة وفي الأندلس تلقي معارفه الابتدائية ثم دخل في السلك . على أن لم يطل المكث فيها إذ نازعته نفسه إلى السياحة . وكانت أولى محطاته مراكش حيث صادف وفاة ابن رشد فمشى في جنازته التي نقلت إلى مسقط رأسه في قرطبة . ونزل في بجاية ، من أعمال الجزائر اليوم ، وفيها رأى في منامه أنه تزوج جميع النجوم والكواكب . ثم أضيفت إليها الحروف فتزوجها كلها أيضاً... ثم توجه إلى مصر ومنها إلى الحجاز والعراق حيث اجتمع بالشيخ عمر السهروردي اجتماع صمت لم يتكلما فيه . ولما افترقا وسئل عنه السهروردي قال : بحر الحقائق . وقال هو عن السهروردي : مملوء سنة من الرأس إلى قدمه . ولعل لقاءهما كان على الوجد الصوفي لا على الفكر الصوفي لأنهما في ذلك نقيضان كما وصف أحدهما الآخر . وذهب إلى الموصل قبل ذلك ثم إلى حلب ثم صعد إلى الأناضول وتزوج هناك من لفوت فربى ولدها على التصوف حتى استحكم فيه وعرف بالقونوي نسبة إلى قونية التي حل فيها مربيه . وعاد إلى حلب واجتمع بحاكمها الظاهر غازي بن صلاح الدين وكان قد قتل الفيلسوف السهروردي بأمر من والده خضوعاً لفتوى عن فقهاء حلب . ولا ندري إن كان ابن عربي قد كلمه في ذلك . والظاهر غازي لم يكن راضياً عن قتل السهروردي وقد اغتنم الفرصة فيما بعد فنكل بالفقهاء الذين قدموا التقرير المشئوم

إلى والده . وفي أحاديثهما كشف الظاهر لابن عربي أموراً عن الفقهاء أوردها في باب ٣١٠ من الفتوحات المكية . قال له : أنت تنكر علي ما يجري في بلدي ومملكتي من المنكرات والمظالم وأنا والله أعتقد مثلما تعتقد أنت فيه من أن ذلك كله منكر ولكن والله يا سيدي ما منه منكر إلا بفتوى فقيه ، وخط يده عندي بجواز ذلك . وقد أفتاني فقيه هو فلان ، وعين لي أفضل فقيه عنده في بلده في الدين والتقشف ، بأنه لا يجب علي صوم رمضان هذا بعينه بل الواجب علي شهر في السنة والاختيار لي فيه أي شهر شئت من شهور السنة . قال السلطان فلعنته في باطني ولم أظهر له ذلك...

وكان الشيخ قد عرض على السلطان حوائج قدمها له أهل حلب فقضاها كلها ، في مخالفة لخط المعارضة الصوفي . وابن عربي لم يلتزم أصول التصوف في السلوك كما سنعرف لاحقاً .

ألقى الشيخ في دمشق عصا الترحال ولم يغادرها حتى وفاته عام ٦٣٨ . وضريحه في ضاحية منها تحت سفح جبل قاسيون في زقاق تاريخي يضم العديد من المدارس التي ترجع إلى القرنين السابع والثامن ومستشفى القَيْمُري المبني في القرن السادس . وهو أقدم مستشفى شاخص في العالم ولايزال يستعمل مركزاً صحياً . وعلى الضريح مسجد أقيم بأمر السلطان سليم . والسلطان سليم لا يفقه شيئاً مما يقول ابن عربي لكن العثمانيين شجعوا الدروشة باسم التصوف . ومسجد الشيخ محي الدين يتولاه اليوم دراويش عثمانيون .

ألف ابن عربي أربعمئة كتاب ورسالة . والرسالة عند القدماء قد تكون كتاب متوسط الحجم وقد تكون مقالة مما نكتبه اليوم في الدوريات . لكن ما يناهز حجم الكتاب من أعماله كثير ويعد بالعشرات . ومؤلَّفه الأكبر هو الفتوحات المكية ضمنه ما فُتح عليه من الأفكار في مكة . ويقع في عدة مجلدات تختلف باختلاف طبعاتها . وأحدث طبعاتها لبنانية في ثماني مجلدات كبار مع مقدمة دراسية جيدة كتبها محمود مطرجي . وأقدم طبعاته في مصر عم ١٩١٠ بتوصية من الأمير عبد القادر الجزائري . ومن أنفس مؤلفاته بعد الفتوحات « فصوص الحكم » في مجلد واحد طبع عدة مرات آخرها باعتناء أبو العلا عفيفي مع شروح ضافية على الفصوص .

مع ابن عربي تأخذ فلسفة التصوف مداها الأوسع كأداة للمعرفة الفلسفية تستعمل المنهج الصوفي . وقد اشتملت الفتوحات والفصوص على نظرياته في :

وحدة الوجود ، وحدة الأديان ، النبوة والولاية ، الشريعة والعقائد .

مع قضايا النهج الصوفي في الذوق والكشف والمشاهدة . وفي الفتوحات تفريعات تمتد إلى معارف متنوعة في الإنسان والحياة والطبيعة . أميز وأهم نظريات ابن عربي هي وحدة الوجود وأصلها عند الحلاج وقد اتخذت على يديه وجهة الحلول . وابن عربي غير حلولي فهو يُبقي على التمييز بين الحق والخلق ويقول إن الفناء المطلق لا يكون في هذه الدار مادامت مع العبد نفسه وأن في الإنسان لاهوت وناسوت

والحق لاهوت صرف ، فلا يتحدان . وإنما يكون الاتحاد بالأرواح لا بالأجساد . ويمكن الاستخلاص من هذا أنه لا يقول بالمعاد الجسماني بل الروحاني شأن فلاسفة الإسلام . ويأتي ذلك ضمن المذهب الصوفي العام في الجنة وكونها ليست نعيماً مادياً بل هي نعيم القرب من الحق . والقرب من الحق لا ينتظر القيامة فالصوفي يصل إليه بتروحنه الذي يقطع به علاقته مع المادة إلا في مجرى الضروريات اللازمة لبقاء جسده حيث يكون التجلي والمشاهدة بعين البصيرة . وفيما يخص الموجودات تكون الرابطة بينها وبين الحق في تجليه في الصور الحسية للأشياء وهو التجلي الذي يسمى أيضاً سَرَيان . والسريان أدق في التعبير عنه إذ هو ينبني على كون الحق هو القوة الباطنة التي تسري في الموجودات فتعطيها صورها الحسية . وهي بالتالي غير منفصلة عنها . أي أنها لا تأتي من مصدر خارجي كما تتصور الأديان بل إن هذه القوة باطنة وتجليها هو سريانها فيها على الوضع الذي يكون به التاو وفي الموجودات حسب تصور تشوانغ تسه المار الحديث عنه . والسريان يتردد عند صدر الدين الشيرازي ويفضل ابن عربي التجلي والفرق راجع إلى اختلاف لغة الفلسفة عن لغة التصوف .

ولحل إشكال العلاقة بين الوجود المطلق والوجود النسبي يتكلم ابن عربي على مصطلحين بخصوص الذات الإلهية هما الأحدية والواحدية . الأحدية هي وحدته المطلقة التي لا يصح فيها التبعيض والتجزئة وتكون مجردة عن الأسماء والصفات . والواحدية هي صفة الذات المتصفة بالأسماء والصفات . وهذه الذات الواحدية هي التي تتجلى في صور أعيان الممكنات الثابتة (أنظرها لاحقاً) .

ويمكن مرادفة الأحدية بالوجود المطلق والواحدية بالوجود النسبي . وهذا يطلق على الحق والخلق معاً : على الحق من جهة الفيوضات الوجودية الصادرة عنه والتي بها تخرج أعيان الممكنات إلى التعين لتصبح موجودات حسية . والوجود النسبي أيضاً هو لهذه الموجودات التي فاض عليها الوجود من الحق . ولم يذكر العلاقة بين الأحدية والواحدية أو بين الوجود المطلق والوجود النسبي وكيف تتصل الأحدية بالواحدية لتأمرها بالتجلي أو كيف يأخذ الوجود النسبي من الوجود المطلق حتى يفيض على الموجودات . ها هنا قطع لا يلتحم . وهو الذي حير الشيرازي فقال إن كيفية السريان مجهولة . وتظهر هنا نفس الصعوبة التي واجهتها الأفلطونية الجديدة في تصورها صدور الكثرة عن الوحدة من دون وقوع تغير في الذات الواحدة فلجأت لحلها إلى افتراض سلسلة مصادر الفيض بادئة بالعقل الأول الذي يفيض واحداً هو النفس ثم تفيض النفس فتظهر عنها الموجودات المتعددة . مع وجوب الانتباه إلى اختلاف النظريتين لأن الفيض الأفلاطوني لا يتضمن وحدة الوجود وإنما سيرورة خلق عادية من مصدر مفارق غير متلبس بالموجودات .

ويبدو ابن عربي بالتمييز بين الأحدية والواحدية وبين الوجود المطلق والوجود النسبي راغباً في عدم الانفصال نهائياً عن إله الأديان لاعتبارات يصعب علينا تبينها . لكنه على أي حال ينسى هذه التمايزات حين يمضي في تقرير المسائل الأخرى المتعلقة بمذهبه في وحدة الوجود . ويتصرف مع إله

الأديان بوصفه هو المتجلي كأحدية مطلقة لاواحدية أو كوجود مطلق لا وجود نسبي ، مما يكشف عنه قوله في القصوص : « سبحان من خلق الممكنات وهو عينها » . وقد كفره بها ابن تيمية وكان على حق . فالتسبيح لا يكون إلا لله نفسه أي للوجود المطلق الذي جعله عين الممكنات نفسها أي عين الأشياء وبذلك ينزله من عرشه ويدمجه في الوجود النسبي المتعين أي في العالم المادي . وابن تيمية ، مع أنه سريع التكفير خلافاً لمعظم الفقهاء الكبار ، متمكن من لغة الصوفية والفلاسفة ويفهم مراميها جيداً .

وعلى هذا النسق تجري تقريرات ابن عربي عن وحدة الوجود . وقد ميّز في الموجودات بين طورين : أعيان الممكنات الثابتة وأعيان الموجودات (الفعلية) والتجلي يكون للأعيان الثابتة فتظهر صور الموجودات . والأعيان الثابتة ماهيات مجردة أو جواهر روحية تتقبل الصور الحسية بالتجلي فتسري فيها الحياة . وتكون قبل الوجود في حالة عدم نسبي إذ لا يصح العدم المطلق في الفلسفة الإسلامية . والعدم النسبي هو اللاوجود وليس العدم الحقيقي ، واللاوجود هو اللاتركيب بالمعنى الأقرب للفهم العامي . واكتساب الأعيان للصور ينقلها إلى عالم الحس . ويرجع ابن عربي إلى مذهب الأشاعرة في تجدد الخلق وزوال الأعراض فيتحدث عن دوام الإيجاد أي دوام التجلي مع دوام الانفعال للممكنات فيستمر التكوين متجدداً . ونشوؤها من الفيض أو التجلي هو كنشوء الكلمات من فم المتكلم إذ ينبسط نَفَسه على أعيان الحروف مركّباً من الحروف كلمات ، وهكذا الحق « يتنفس » فتكتسي الممكنات حالة الوجود . وهذا تصوير مادي يقتضي حركة في ذات الحق تشبه ما تنسبه إليه الأديان . وقد تجنبها الشيرازي وأبقى السريان مجهول الكيفية . على أنهما ، محي الدين وصدر الدين ، لا يستعملان فعل الخلق لهذه الكيفية . فهو السريان عند صدر الدين والظهور أو التجلي عند محي الدين . وخلق الموجودات عنده هو ظهور الحق فيها ولا يدخل في معناه « كن » .

والوجود اعتماد متبادل بين الحق والخلق . فوجود الحق بوجود الخلق ووجود الخلق بوجود الحق كما قال في الفصوص : « نحن جعلناه بمألوهيتنا إلهاً » أي أنه إنما صار إلهاً بنا . ولولا وجودنا لم يوجد . وكثفها في هذا الشعر :

فلولاه ولولانا — لما كان الذي كانا
فصار الأمر مقسوماً — بإياه وإيانا

وقال إن وجودنا غذاؤه بما يعني أنه لا يوجد إلا بوجودنا .

فالوجود مشترك بيننا . وهل يعني هذا ما يقوله بعض الملحدين في زماننا من أن الألوهية هي من نتاج تفكيرنا ، وأننا نحن الذين خلقناه وصورناه ؟ ابن عربي لا يضع المسألة بهذه الصيغة البسيطة مع أنه يقرر الحقيقة التي أرادها هؤلاء الملاحدة من أن الحق لم يكن ليوجد لولا وجودنا . وعندما ننظر في تسلسل الأشياء ونعرف أن الإنسان لم يكن موجوداً في العالم ثم انوجد نفهم أنه قد مرت على العالم

أطوار لم يكن الخالق فيها معروفاً وقول الكتب الدينية إن الجمادات أو الكائنات غير العاقلة تسبح بحمده ترجيح من غير مرجح ويدخل في باب المجاز الذي أرجعه أهل التأويل إلى مرموزاته الأصلية . وقد استمرت مجهولية الخالق حتى بعد نشوء الإنسان من النسناس حسب الارتقائيين لأن الإنسان حين ظهر وفكر في العالم لم يتوصل إلى معرفة الخالق فصوره في المحسوسات ومن ثم سبقت الوثنية الأديان السماوية . فالأمر مرهون بتطورات وعي الإنسان . ولذلك لم يظهر الخالق إلا في طور متأخر لا يمتد إلى أبعد من ثلاثة آلاف سنة . أي بعد نشوء الإنسان من النسناس بمليون سنة . ويبدو الشيخ موافقاً على أن الله من موجوداتنا كما يقول ملاحدة العصر الحديث إلا أنه يقر بوجوده الفعلي أي أننا لم نوجد وهماً أو افتراضاً بل كائناً حقيقياً . وفعليته آتية ليس من مجرد إيجادنا له بل هي منوطة بماهية الروح الكوني التي يتصل بها القطب . فالمألوه الذي أوجدناه موجود في سر الكون واكتشفنا أنه ساري فيه ولكن من غير أن ننسب إليه فعل الخلق . وقد يكون كإله موتسه (أنظره لاحقاً) له فعل يقوم به خارج العلاقة بين خالق ومخلوق . ويتعذر على ابن عربي أن يقبل تصوير العالم على هيئة مملكة يديرها رجل يجلس على عرش ولديه أعوان ينفذون أوامره . إلا أنه لا يتحمل خلو العالم من العقل لاسيما وأن العالم عنده جميل كما يقول في الفتوحات :

ليس في الإمكان أجمل ولا أبدع ولا أحسن من العالم لأن الحسن والجمال الإلهي قد حازه العالم وظهر به . (٣/٤٤٩)

ولا شك أنه لا يوافق على نقد المعري للعالم ولعله اعتبره من أقاويل الشعراء حتى لو كان شاعر كالمعري...

ويجب أن نبحث وراء مذهب ابن عربي عن سر نفسي لا سر معرفي . فالقطب الصوفي لا يرى وجوده إلا في مرآة الوجود المطلق . وتحمله محدودية الحياة الأرضية على البحث عن امتداد كوني تواصل فيه الروح وجودها الدائم . وهو أيضاً في حاجة إلى روحنة حياته الأرضية للخروج من الدائرة الضيقة لهذه الحياة المحكومة بالحاجات الحسية من أكل وشرب وجنس . والخروج من هذه الدائرة يقع الإحساس به لدى فئات كثيرة من المثقفين الكبار لاسيما في الشرق وقد يقترن بطموح شخصي للتوسع في الحضور الاجتماعي أو السياسي أو في أي مجال يشعر فيه الطامح بأنه خرج من دائرة المأكول والمشروب والمنكوح ليصبح شيئاً أعلى وأكبر . وعن هذا الإحساس صدر المتنبي في طموحه إلى السلطة وصرح بها في قوله :

وفي الناس من يرضى بميسور عيشه ... ومركوبه رجلاه والظِمْ رفده
ولكن قلباً بين جنبيَّ ما له ... مدى ينتهي بي في مراد أحدّه

أو قوله :

ولا تحسبن المجد زقاً وقينة | فما المجد إلا السيف والفتكة البِكر
وتضريب أعناق الملوك وإن تُرى | لك الهَبَوات السود والعسكر المَجْر
وتركك في الدنيا دوياً كأنما | تداول سمعَ المرء أنمُله العشر

وهذه هي النفوس الكبيرة في المصطلح الأدبي . وليست هي نفوس الطامعين العاديين بالسلطة فالمتنبي مثقف يرى السلطة في أيدي من لا يفقه شيئاً غير التلذذ بامتيازاتها ، وهو يريدها سلطة مثقف يحس في ذاته بما يزيد على المطالب الخسيسة للحكام . وذلك هو معنى النفس الكبيرة .

على أن الصوفي يتطلع إلى مدى آخر . ومثال المتبني يرد في مقابل مثال الفرد العادي أو الحاكم العادي . لكنه ليس مثالاً للقطب الصوفي أو المثقف الكوني ، الذي يطمح إلى الامتداد في الروح الكونية والتجوهر فيها ، ثم الانتهاء منها إلى امتلاك الطاقة الروحية التي تمده بالتأثير في العالم . ومن هذه الطاقة يستمد المثقف الكوني قدرته على تحدي السلطات الثلاث القاهرة : سلطة الدولة وسلطة الدين وسلطة المال . والصوفي يواجهها في اتجاهين : استصغار الحاكم وبالتالي عدم الخوف منه . والتعالي على الصغائر بالخروج من هاجس الامتلاك . وتأتي مواجهة رجل الدين والمؤسسة الدينية في هذا السياق مادام رجل الدين من الأغيار المحكومين بالشهوات الحسية من جهة ومحدودية فكره من جهة أخرى .

وهكذا تكون حاجة ابن عربي وأصحابه إلى الترَوحن هي ما يفصل بين المادية الصرفة والمادية الفلسفية ـ الصوفية التي ترتهن بوجود الفيلسوف الحكيم : الذي يمتد في الروح الكونية فيجد فيها سعادته الروحية القصوى أو يستمد منها الطاقة على التأثير في العالم . ومن المستبعد أن يكون ابن عربي مقتنعاً بالوجود الحسي للخالق إلا أنه يتحسس حضوره في العالم بافتراض الروح السارية فيه . وهذه الروح متدامجة في المادة وهي من نتائجها لا من أسبابها ، لأنه ينكر فعل الإيجاد ويجعل الوجود حالة مشتركة بين الحق والخلق في عدم استغناء متبادل . وتبقى للحق ميزة الوجود المطلق الذي لا يقع فيه التغير وهذه لازمة لنظام العالم الذي يرجع في تحولاته إلى أصل ثابت فلا يزول في التحولات بل ينتقل من صورة إلى صورة . ويتصل ذلك بمسألة عدم فناء المادة أي ثبات كميتها في العالم وقد تقررت عنده ، كما في الفصوص : «الطبيعة لا تزيد شيئاً بما يظهر منها ولا تنقص شيئاً بما لا يظهر» . وبذلك يمكن تفسير معنى الوجود المطلق فيزياوياً بقياسه على مبدأ ثبات كمية المادة . لكنها فيزياء مروحنة من تلك التي أرادها غوته في طبيعياته .

يلاحظ هنا أن اندماج الحق في الخلق مطلق تنتفي به الإثنينية . وعليه يتساءل : إن كان كل شيء هو عين الآخر فما معنى حكم الله وقضائه في الأشياء ؟ ويجيب : ما يحكم علينا إلا بنا لا بل نحن نحكم علينا بنا ولكن فيه أي في الحق . وبزوال الإثنينية تكون وحدة الوجود المصمَّتة الكاملة حسب هذا الرد منه على تساؤله . ويؤكد ذلك ما قلته عن إنكاره الوجود الحسي للخالق وإهماله مصطلح فعل الإيجاد في

منظومته الوجودية . وبالتالي فقد كان في وسعه الاستغناء عن وجود الحق مادام الحكم علينا بنا . لكن الأمر لا يتعلق كما بينت بالحقيقة الفلسفية الخالصة بل أيضاً بالسعي لتفسير الوجود على نحو يلبي مطالب الجوهر الروحي للإنسان في تمرده على محدودية وجوده . وكأن ابن عربي يريد أن يخلق عالماً كالذي أراده غوته من بعده غير هذا العالم المركب وفق مبادئ الفيزياء الصرفة . هنا حيث يتحرك جموح الفكر إلى سيرورة إيجاد تفعل فعلها في تكييف العالم لمطالب المثقف الكوني بحيث تعاد صياغته ليكون على هذا النحو الأجمل والأبدع والأحسن الذي تصوره محي الدين من الباطن لا من الخارج .

قوننة العالم :

اندماج الحق في الخلق ينفي مبدأ الإرادة الحرة أو الجُزافية كما سماها صدر الدين الشيرازي . والعالم عند ابن عربي مدار بقانون داخلي لا بقوة خارجة عنه . والأشياء تتحرك وتتحول تبعاً لطبيعتها ولا يجوز على الله ما يناقض الحكمة أي قانون الطبيعة . ولذلك أنكر جدوى الأدعية وجعل ما يطلبه الإنسان رهناً بالاستعداد له أي رهناً بطبيعته القابلة وقد صرح في الفصوص « أن الاستعداد أخفى سؤال » وقال أبو العلا عفيفي في شرحه إن هذا هو السؤال الذي يستجيب له الحق استجابة حقيقية فإذا قُدِّر لشيء ما أزلاً أن يكون على نحو ما من الوجود وطلبت طبيعة ذلك الشيء ما قدر لها تحقق في الحال ما طلبت . (٢/٢٢) . وهذه اعتبرها عفيفي جبرية بالتزامه فعل القوانين الإلهية والطبيعية حيث يتقرر مصير العالم في كل لحظة ونتيجتها العملية رضا الصوفي بقضاء الله وقدره . لكن ابن عربي يميز بين قوانين الطبيعة والقانون الذي ينظم حركة الإنسان . ففي الطبيعة لا يجري الشيء إلا وفق قوانينه وتقرير ذلك لازم لجهة مجاراة القانون الطبيعي ومعارضة التصرف الديني في حقائق الأشياء بإخضاعها للإرادة الجزافية . وعنده إن الخروج على طبيعة الوجود ينافي الحكمة ولا يزيد في كمال الألوهية شيئاً . وكما قلت فإله الأديان غير إله وحدة الوجود فهو هناك إمبراطور وهنا قوة سارية في الموجودات تتحرك بموجب نواميس ثابتة أزلية . وهذه النواميس تحكم الطبيعة بما فيها الإنسان لكنها ليست أحكام اللوح المحفوظ الدينية فابن عربي ينكر تدخل الله في حركة الأشياء قائلاً كما في الفصوص : «لا يعود على الممكنات من الحق إلا ما تعطيه ذواتهم في أحوالها » وعن الإنسان : « يقع الأثر في العبد بحسب ما يكون فما أعطاه الخير سواه ولا أعطاه ضد الخير غيره بل هو منعّم ذاته ومعذبها فلا يذمّن إلا نفسه ولا يحمدن إلا نفسه (الفص الثامن) وفي الفص ١١ : «ما أثر فيهم سواهم كما لم يكن التكوين إلا منهم» . كلام صريح في نفي القضاء والقدر فيما يخص الإنسان وإنما الجبرية هي جبرية العالم ، قوانينه الثابتة الأزلية . والإنسان يتحرك داخل هذه القوانين ولكنه يختلف عن الأشياء في أنه يعي ذاته وبالتالي يملك من التصرف في شئون حياته ما لا تملكه الجمادات فهو من يجلب الخير والشر لنفسه وليس غيره . ومعنى ذلك أن الإنسان فاعل ومنفعل والأشياء منفعلة فقط . وترد في الفص الحادي عشر تقريرات كهذه بخصوص مسئولية الإنسان عن أفعاله ففي تفسيره لآية كن فيكون : إن المتكون لولا أنه من قوته التكوين من نفسه عند هذا القول ما تكون . فما

أوجد هذا الشيء بعد أن لم يكن عند الأمر بالتكوين إلا نفسه فالتكوين للشيء نفسه لا للحق والذي للحق فيه لأمره خاصة . وهذا كما يقول الآمر لعبده : قم . فيقوم امتثالاً لأمر سيده فليس للسيد في قيام هذا العبد سوى أمره له بالقيام . والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد...» ويخلص من تقريراته في هذا الخصوص إلى النتيجة التالية : «من فهم هذه الحكمة وقررها في نفسه وجعلها مشهودة له أراح نفسه من التعلق بغيره وعلم أنه لا يؤتى عليه بخير ولا شر إلا منه» . بعد هذا الكلام المباشر الصريح أي معنى يكون لقول عفيفي إن الصوفي يسلم أمره لقضاء الله وقدره ؟ وإني لأسأل : كم أضل الباحثون من الناس بقفزاتهم الهامشية من فوق النصوص ؟ سامحهم الله .

إنكار ابن عربي لجدوى الأدعية يبدأ من أبيقور الذي أنكر تدخل الآلهة في شئون البشر . وأنكرها أيضاً فيلسوف صيني متأخر هو وانغ تشونغ من أواسط أسرة تشينغ آخر الأسرات الصينية . وفي إنكاره قال وانغ إن الأدعية هراء لأن السماء بعيدة عنا جداً فهي لا تسمع أصواتنا ثم إنها لا تعرف اللغة الصينية فكيف تفهم ما نطلبه منها ؟ والصينيون يدعون السماء ولو من غير أن يكون لهم دين يقنن الدعاء .

نتائج تترتب على وحدة الوجود :

ذكرنا قوله إن التكوين لم يكن إلا منهم . وفيه تأكيد لنفي فعل الخلق وبالتالي فكرة الخالق . ومن هنا يأتي الانتقال إلى مصطلح الوجود الحق الذي يسري في أو يتجلى للموجودات فتوجد . وسريانه من داخلها لأن الوجود الحق غير مفارق . ولكن كما بينا فانتفاء الخالق لا يعني المادية الصرفة لأن فكرة الوجود الحق المتجلي للموجودات تعطي العالم حيوية الروح الكونية التي تمنع تحجره الحسي ـ المادي الصرف . وتبقى المسافة قائمة بين الفيزياء ووحدة الوجود لاختلاف المجال الخاص بكل منهما . إن ابن عربي وغوته واسبينوزا المتمسكين بالحقيقة العلمية لم يعارضوا الفيزياء إنما عارضوا خلو العالم من الروح لما يترتب عليه من تحول العلاقات الإنسانية إلى علاقات ميكانيكية تجعل من الإنسان ظاهرة طبيعية مفردة كالشجرة تنمو ، وتثمر لصاحبها فإذا شاخت قطعها ليستفيد من خشبها ويزرع أخرى مكانها . والإنسان كائن اجتماعي وليس فقط طبيعي . وهذا هو قول المادية العلمية التي تتفق مع الصوفية وغوته في أن الإنسان كائن أعلى خرج من الطبيعة ولكن ليحكمها لا لتحكمه فيحول قوانينها القاسرة الجاسية إلى علاقات اجتماعية مروحنة . وقد اضطرت حتى البريجينيفية السوفيتية وهي مادية صرفة بكل تقنياتها إلى استعمال مصطلح الثقافة الروحية المضادة للتجسيد المادي الصرف للإنسان . ورفعت شعار ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان . ولو أن رفعه كان سابقاً لأوانه فالمطلوب أولاً هو الخبز : إطعام الجياع وكسوتهم وإسكانهم قبل أن يتروحنوا . والذي يستعجل في رفع هذا الشعار هم الساسة والمثقفون ، الشبعانين من البداية . والخبز عند الصوفية من لوازم التروحن . فالمطلوب في برامجهم إطعام الجياع أولاً .

في وحدة الوجود الصوفية يتأله الإنسان فيغدو موضوعاً للخير الأسمى والعدل المطلق . وبهذه الصفة لا يجوز قتل الإنسان . قال في الفص اليونسي : « إن الحق في هدم النشأة لله وحده ولا يجوز للبشر » . وهذه أقدم معارضة لحكم الإعدام تسحب من الإنسان صلاحية قتل الإنسان وتجعلها حقاً حاصراً لله الذي يميت الإنسان في أجله . ويسوق لتأكيد رأيه حكاية عن داود أنه أراد « بنيان بيت المقدس فكان كلما فرغ من بنائه تهدم فتشكا ذلك إلى الله فأوحى الله إليه أن بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء . فقال داود : يا رب ألم يكن ذلك في سبيلك ؟ قال بلى . ولكنهم أليسوا عبادي ؟ » واستشهد بآية : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها » فجعل السلم مقدماً على الحرب . وبآية : « وجزاء سيئة سيئة مثلها » واستنتج منها أن القصاص سيئة . وقد جعل القتل مانعاً من تحقيق الغاية من خلق الإنسان . فالإنسان خلق لكي يكون كاملاً وأنه يترقى في أطوار عمره حتى نهايته المقدرة أي أنه مادام حياً يبقى مؤهلاً لتحصيل الكمال الذي خلق له ومن سعى في هدمه فقد سعى في منع وصوله لما خُلق له . وفي هذا السياق رادف الوجود مع الرحمة والموجود مع المرحوم وقال إن الرحمة وسعت كل شيء وإن العذاب ليس عذاباً كما يفهم أهل الظاهر بل هو رحمة وإنه مشتق من العذوبة! وبه فسر عذاب أهل النار وقال إن السعادة لكل الناس لكنها تتفاوت فأهل النار مع نعيمهم معذبون بآلام الحجاب . وذلك ما يميزهم عن أهل الجنة الذين يتنعمون بالقرب من الحق والنظر إليه . وأهل النار محجوبون عنه . فعذابهم روحي لا مادي . ويرتكب محي الدين في سبيل ذلك انتهاكات لنصوص القرآن تصل إلى حد الاستهتار . لنقرأ تفسيره للريح التي أهلكت أهل عاد (الفص ١٠) :

« يسوق المجرمين » وهم الذين استحقوا المقام الذي ساقهم إليه ريح الدّبور التي أهلكهم عن نفوسهم بها فهو يأخذ بنواصيهم والريح تسوقهم وهو عين الأهواء التي كانوا عليها إلى جهنم وهي البعد الذي كانوا يتوهمونه فلما ساقهم إلى ذلك الموطن حصلوا في عين القرب فزال البعد عنهم فزال مسمى جهنم في حقهم ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق لأنهم مجرمون فما أعطاهم هذا المقام الذوقي اللذيذ من جهة المنة وإنما أخذوه بما استحقتهم حقائقهم من أعمالهم التي كانوا عليها...

« ... وفي هذه الريح عذاب أي أمر يستعذبونه إذا ذاقوه إلا أنه يوجعهم لفُرقة المألوف » . ويبدو الشيخ كما لو أنه لا يقر العقوبة مهما تكن الجريمة بل هو يكافئ المجرمين بالنعيم الذي هو عذابهم المستعذب . كما أنه يعارض العقاب في الدنيا . إلا أن العقاب الذي يعارضه هو القتل . ولم يتكلم عما دونه من العقوبات كالسجن[1] . وتبريراته لمنع القتل جديدة على الفكر البشري وفيها العمق والطرافة .

ولكن لا يلبث الشيخ أن يوقع نفسه في ورطة اندفع إليها في تداعياته الحدسية التي لا ينتظمها منطق فتكلم كلاماً يظهر عليه أثر السكر . والسكران يصيب ويخطئ في آن واحد ولعله بعد أن انتهى من

(١) قول ابن عربي إن الإنسان مادام حياً يرجى له تحصيل الكمال فإذا قتل منع من الوصول إليه ، يتردد في صيغة أخرى عند ماو تسي تونغ الذي قال في كتاب « العلاقات العشر » إن الإنسان ليس كالشجرة إذا قطع رأسه لا يعود إليه . ولذلك يجب التريث في حكم الإعدام .

الفصوص لم يرجع إليها أو أنه بقي في سكره وهو سكران في أغلب أوقاته فوصلت إلينا تعارضاته كما هي . وآفة الكتابة عدم المراجعة . ولو أني أدركته واشتغلت في معيته لجعلته يفيق من سكره بتنبيهه إلى موضع التعارض . قال الشيخ في الفص الثامن عشر في كلام على الرجوع إلى الله وأن الأشياء تتنوع في عين الناظر بحسب مزاج الناظر أو يتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلي : «لو أن الميت والمقتول أي ميت كان وأي مقتول كان إذا مات أو قتل لا يرجع إلى الله لم يقض الله بموت أحد ولا شرع قتله...» أن يرجع الميت إليه هو مطلب خلود الروح الذي شغل الإنسان منذ وعى الموت ومطلب الصوفي حين يضيق ذرعاً بدائرة الحياة الصغيرة . وهكذا المقتول . لكن الشيخ نسب تشريع القتل إلى الله فجعله شرعاً بعد ما أنكره وجعل هدم النشأة من فعل الله وحده . ومن الواضح أن قوله شرع القتل يشير إلى حكم الشريعة في القصاص وغيره . وكان قد أنكر القصاص وجعله كالقتل الجنائي من السيئات مستشهداً بنص القرآن ، فكان عليه أن يتأنى ويدقق حتى لا ينقض ما قاله بخصوص هدم النشأة . ولكن ليس على سكران حد...

من لوازم وحدة الوجود انتفاء الوحي . قال في الفصوص : «لا يلقى عليك الوحي من غير ولا تُلقي» . وهذا لأنك عينه وهو فيك فوحيك من داخلك . فلاسفة الإسلام ومعهم أقطاب التصوف المعرفي متفقون على هذا التفسير للنبوة مع اتفاقهم على إنكار الصورة الدينية للباري ، حاكماً يجلس على عرش ولديه أعوان ينفذون له أوامره ويرسلهم في المهام . وجبرائيل رمز لا حامل رسالة والملائكة لا يتجسدون مع الإقرار بوجودهم . وهذه أنكرها المعتزلة على لسان أحدهم . والفلاسفة لا يقرون به إلا رمزاً . وفي الفص اليوسفي تصريح بشأن جبرائيل نقرأه لنفهمه كما أراده :

«إنه ـ صلى الله عليه وسلم كان إذا أُوحي إليه أُخذ عن المحسوسات المعتادة فسجِّي وغاب عن الحاضرين عنده . فإذا سُرِّي عنه رُدَّ . فما أدركه إلا في حضرة الخيال ، إلا أنه لا يسمى نائماً . وكذلك إذا تمثل له المَلَك رجلاً فذلك من حضرة الخيال» . النبوة تخيل . حكمة شاعت في الفلسفة الإسلامية منذ الفارابي . لكنه ليس تخيل الشعراء بل العبقري المتوحد مع السماء والمتذاهن معها والمتصدي لرسالة يحملها لبني قومه أو جنسه . وقد دخل فيها كونفشيوس الذي كان مطمئناً إلى أن الثيان (السماء الصينية) راضية عن قيامه بدعوته ولو لم يدعيها معاصرة لاوتان وهو الأحق بها . وتحدث أهل الفلسفة من المسلمين عن نبوة سقراط ، الذي لم يكن بعيداً عنها فقد كان له حِراؤه في بيت دُلفي . ولم ينسبها أحد إلى الشعراء عدا أبو الطيب الذي ادعاها لنفسه فلقبه الناس على صيغة الادعاء «متنبي» ، لا «نبي» . وكان سيحملها لو لم ينزل إلى ما نزل إليه الشعراء من مدح الأغيار . والأنبياء لا يوافقون على المدح . وقد تحدث السهروردي البغدادي عن تفكير النبي محمد في الانتحار عندما كان الوحي ينقطع عنه . والنبي لا يستغني عن الوحي ويبقى نبياً . وإذا فقد النبوة فقد معنى البقاء فكانت نيته المتكررة في رمي نفسه من أعلى الجبل . ذكر ذلك في «عوارف المعارف» وعليه دليل من انقطاع الوحي عنه خمسة عشر يوماً بعد أن تلقى تحدياً من قريش أن يقص عليهم قصة أهل الكهف . وقد استعصت عليه فبقي محجوباً عنهم هذه

المدة . وقوانين الإبداع في الفن تقضي بذلك . وقد قال الفرزدق إنه تمر عليه أوقات وقلع ضرس من أضراسه أهون عليه من نظم بيت واحد . والنبي يختلف عن الدجال . فالنبي صادق في تخيله والدجال متعمد للكذب . وعلاقة النبي مع السماء هي كالحب من جانب واحد صادقة ومخلصة بالتمام .

وحدة الوجود ووحدة الشهود :

كثيراً ما نجده يقول بأن الحق هو وحده الموجود وباقي الموجودات ظل له فلا وجود لها على التحقيق . وقد يكون ذلك في حال السكر حيث ، كما يقول أبو العلا عفيفي ، يشعر الصوفي بوحدة الحق والخلق ويفنى عن نفسه وعن كل ما سوى الله ويقر بالحق أنه هو وحده الموجود . وهذه هي حال الجمع مع الحق . وتسمى وحدة الشهود . وسماها بعضهم وحدة الموجود . وقد وقع فيها صدر الفلاسفة الشيرازي بتأثير الجزء الصوفي ـ الإشراقي في تكوينه الروحي ـ الروحي لا الفلسفي . والشيرازي فيلسوف أولاً . إلا أنه تلقى ومضات من الإشراق عن أستاذه الداماد عميد العرفانيين الشيعة ، هي التي جعلته يحج سبع مرات . والفلاسفة لا يحجون . وفي حجته السابعة مات بالبصرة مدينتنا الحلوة . وكم فتشت عن أثر لضريحه فيها فلم أجد . وقد قالها الصدر في حالة تواجد وهو نشأة عجيبة بين صحو الفلاسفة وسكر الفقراء . وإن كان الصحو هو الغالب عليه .

الصدر الشيرازي تلقى وحدة الوجود عن ابن عربي فشرّق فيها وغرّب وصنع منها نظريته في ارتقاء الكائنات ونظريته الأخرى في الحركة الجوهرية . فوحدة الوجود هي الأم والأصل لا وحدة الشهود ولا وحدة الموجود . وعندما يفيق الصوفي من سكره تبدو له أعيان الموجودات على حقيقتها وهويتها فيراها بعين البصر وعين البصيرة معاً . وعليها مبنى المذهب في بنيته الفلسفية .

إن سكر الصوفي قد يصنع له ما صنع للحلاج أو ما صنع للجيلي مع الدولة . وقد يكشف له ما لا ينكشف في الصحو . إلا أنه قد يكون من الخُمار لا من الخمر . وهذه تتنوع أيضاً في المنامات . وقد اصطلح أصحابنا على المنام الكريم باسم الرؤيا . وعلى ضده بالحُلم . والرؤيا أن يرى رب العزة أو شيخه أو حبيبته الكونية والحلم أن يرى الخليفة أو الوالي . وهكذا السكر ، قد يوقعه في شرعنة حكم الإعدام الذي أنكره في سكر آخر . أو في وحدة الشهود فيكون الصحو له أجدى . والصحو وكذلك السكر الرؤيوي والرؤيا نفسها هي الأغلب على أحوال الصوفية ومنها نستقي مذاهبهم الحقيقية بمبناها المتسق والمعقول ، ولكن من غير أن نعذرهم على الشطط . وأي الرجال المهذب ؟ وسيأتي في عين العتاب حديث من هذا النحو نتوسع فيه قليلاً .

النبوة والولاية :

النبوة في الفتوحات المكية (الباب ٧٣) نبوتان : نبوة ولاية ونبوة تشريع . فالولي نبي ولكنه بلا شريعة . والاستثناء لازم لئلا يصل الولي إلى نسخ الشريعة . وابن عربي ضد النسخ ، لسبب سنبينه فيما

بعد . لكن نبي الشريعة يتعلم من نبي الولاية ، فالولي معلم النبي . واستند فيها إلى قصة موسى مع الخضر . وموسى نبي والخضر ولي . والقرآن ينص صراحة على أن علم الخضر أعلى من علم موسى ـ ما لم تُحِط به خُبْرا...

وفي الفصوص اختراق عجيب من مسألة الخلافة . المعروف عند غير الشيعة أن النبي محمد لم ينص بالخلافة إلى أحد . ويأخذ ابن عربي من ذلك تفسيراً لاستمرار النبوة . يقول في الفص الداوودي : « ... مات رسول الله وما نص بخلافة عنه إلى أحد ولا عيّنه ، لعلمه أن في أمته من يأخذ الخلافة عن ربه فيكون خليفة عن الله مع الموافقة في الحكم المشروع . فلما علم ذلك صلى الله عليه وسلم لم يحجر الأمر » . على أن الخلافة عن الله قد لا تكون هي النبوة بالمرادفة ، لأنه في مكان آخر يذكر حديث : لا نبي بعدي فيقول : هذا الحديث قصم ظهور أولياء الله (الفص العُزيري) لأنه قطع عليهم طريق النبوة . وسيحتج ابن سبعين فيما بعد على الحديث لنفس الاعتبار . على أنه يحاول فتح الطريق بتفريقه بين نبوة الولاية ونبوة التشريع على النحو الذي ذكرناه . ثم أدركه الطمع في هذا الموضع فقال « إن الله لطف بعباده فأبقى لهم النبوة التي لا تشريع فيها وأبقى لهم التشريع في الاجتهاد في ثبوت الأحكام وأبقى لهم الوراثة في التشريع ، فقال : العلماء ورثة الأنبياء . وما ثم ميراث إلا فيما اجتهدوا فيه من الأحكام فشرعوه » . فالولي قد يرث نبوة التشريع . والمستفاد بوجه عام أن المتصوفة أرادوا النبوة التي بها يخرجون من قيد العقيدة . ولم يلتفتوا كبير التفات إلى مسألة الشريعة ، فهذه كانت شغل الاسماعيلية الذين قالوا بنسخ الشريعة ونسخوها في معاقلهم : دولة الإحساء وقلاع الشام وإيران . وللشيخ وجهة مغايرة في أمر النسخ فهو قد رأى أن الظلم الذي ينال الناس من السلاطين سببه عدم التقيد بأحكام الشريعة وليس الشريعة نفسها . وقد مر بنا حديثه مع سلطان حلب وما كشفه له السلطان من فساد الفقهاء وإفتائهم بالمنكرات والمظالم . فوجد ابن عربي أن الرجوع إلى حكم الشريعة وليس نسخها هو الطريق للخلاص من مظالم السلاطين . وقد بيّن في الفتوحات (باب ٣١٠) أن الإفتاء عند أهل المذاهب يجري دون الرجوع إلى أصولها فحمله ذلك على إنكار الرأي في الأحكام لأنه هنا يقترن بإخضاع الأحكام للأهواء والشهوات . والرأي في الأصل منهج أبو حنيفة في تفريع الأحكام وكان من أسس التطور في الفقه وما كان ابن عربي لينكره لولا أن فقهاء زمانه أساءوا استعماله وسخروه لحساب أولياء نعمتهم السلاطين . وحقيقة الحال في النسخ أن الشريعة كانت لازمة لضبط سلوك الحكام وردعهم عن الظلم من نهب للأموال وقتل كيفي وركوب الهوى والفساد كما يلزم تقييد الدول المعاصرة بالدستور وتقنين سياساتها وفقاً لأحكامه . فإذا أريد المضي إلى مدى أبعد في التحرر الاجتماعي وحل المشكلات المعيشية للجماهير فإن نسخ الشريعة لازم للتمكين من ذلك . وهذا ما جرى في دولة القرامطة شرقي العربيا حين تجاوزوا حكم الزكاة المقرر في الشريعة واستولوا على الثروات العامة والخاصة لإعادة تنظيم الاقتصاد بطريقة تضمن حصول الناس على حقوق متكافئة فيه . ومع هذا التنظيم الجديد للاقتصاد نسخوا أحكاماً أخرى غير ملائمة لمعشرهم منها

الزواج الضرائري لإقامة نظام العائلة الأحادية مع عدم التسري . والمتصوفة نسخوا من الشريعة بعض الأحكام عملاً لا أدلجة بامتناعهم عن الزواج بأكثر من واحدة وعدم التسري وعدم اتخاذ العبيد من جهة أكثريتهم . وكذلك في خروجهم من حد الاكتناز المباح في الشرع . وقد ينظّرون لإبطال حكم ويمارسونه كالحج فهم متفقون تقريباً على بطلانه كما في ترجمان الأشواق :

تطوف بقلبي ساعة بعد ساعة	بوجد وتبريح وتلثم أركاني
كما طاف خير الرسل بالكعبة التي	يقول دليل العقل فيها بنقصان
وقبّل أحجاراً بها وهو ناطق	وأين مقام البيت من قدر إنسان

لكنه حج مرتين . على أنهم وقعوا في النسخ الأكبر بدعوتهم إلى « إطعام الدنيا للجياع » ففيه إبطال لحكم الزكاة وتوسيع لحكم تحريم الاكتناز بإشاعة الأموال مما يعني إجراء تعديلات جوهرية على فقه المكاسب كما فعل القرامطة . ولو أنهم لم يحكموا لنرى ماذا كانوا سيفعلون لتحقيق دعوتهم في دولتهم .

وحدة الأديان وحرية الاعتقاد :

من القواعد المتفق عليها في التصوف القطباني اجتماعياً أم معرفياً مناهضة القمع والتنكيل والتعذيب الجسدي والنفسي . والأخير هو الاذلال المنصب على كرامة الإنسان . والكرامة عندهم مستمسك وثيق يتصل بمفهوم الكرامة الجاهلي . وتتكمل هذه القاعدة بإنكار عذاب الآخرة ، بالتوازي مع إنكار النعيم المادي في الجنة وجعله نعيماً روحياً ، وكانوا فيه على مذهبين : واحد يقول إن العذاب حقيقي لكنه موقوت بمدة عمر الشخص المعذب في الدنيا الذي لا يجوز معاقبته بأكثر من جرمه ولما كان جرمه محدود الأمد ـ مدة حياته ـ فالعذاب يجب أن لا يكون أبدياً . وأقدم من قال بهذا هو الجاحظ فيما نقله الغزالي في « المستصفى » وصرح به ابن عربي في الفصوص والفتوحات إلا أنه قال في الفتوحات إنه لم يعرف مدة العذاب بالكشف ودعا من أطلعه الحق عليها أن يلحقها في هذا الموضع من الكتاب . ولم يلحقها أحد من بعده! وهي محدودة عموماً بمقدار عمره في الدنيا . وبعدها يبقون في النار لكن عذابهم يصبح لذيذاً . القول الآخر قاله ابن عربي أيضاً وهو أن العذاب مأخوذ من العذوبة وأنه لا عذاب بالمعنى المتعارف منذ البدء . وقد مر بنا تأويله المتعسف للعذاب الذي نزل على قبيلة عاد . ومعروف أن عذاب الآخرة ينال الكفار أي غير المسلمين وهم : الوثنيون ، واليهود بعد ظهور المسيح والنصارى بعد ظهور محمد . (اليهود والنصارى الذين ظهروا في المدد الأولى هم في الجنة) ثم المسلمون العصاة . وانتفاء العذاب عند الصوفية يعمهم جميعاً . كما هو عام في الدنيا والآخرة إذ لا يجوز إيذاؤهم في الدنيا على أديانهم . وهذا بخصوص أهل الأديان الأخرى أما المسلمون فالعصاة منهم مشمولون بالرحمة ويجب عدم إيذائهم . ولم يتعرض الأقطاب للعقوبات الشرعية ، وتبدو وصاياهم عن

حسن التعامل والتسامح موجهة للناس في علاقاتهم ببعضهم البعض . ولا شك أنهم يستبشعون العقوبات الشرعية لقسوتها لكني لم أجد من تجرأ على إنكارها وإنما أنكروا العقاب كمفهوم عام . وتغيب عن أدبياتهم عبارة « إقامة الحدود » التي يرددها الفقهاء في مقام إجراء الحكم الشرعي بما فيه العقوبات . وأحاديثهم تنصرف إلى الرحمة بالخلق . وهم لا يكثرون من استعمال كلمة مسلمين في دعوتهم إلى الرحمة والتسامح بل يفضلون عليها «الخلق» لعمومها المسلمين وغيرهم . وفي طبقات ابن الملقّن : قال إسحق ابن القطب ابراهيم بن شيبان لأبيه : بماذا أصل إلى الورع ؟ قال : بأكل الحلال وخدمة الفقراء . فسأله من الفقراء ؟ فقال : الخلق كلهم ـ ترجمته من الطبقات . رادف الخلق مع الفقراء أي مع العامة[1] ، وأجابه بالتعميم الاستغراقي ، حتى لا ينصرف ذهنه إلى فقراء المسلمين .

ولابن عربي تقريرات بهذا الخصوص في الفتوحات والفصوص ففي الفتوحات (فصل زكاة الفطر من الباب السبعين عن أسرار الزكاة) قال تعقيباً على الحكم الشرعي بوجوب إخراج زكاة عن قريب المسلم إن كان يهودي أو نصراني إن عقيدة المسلم واليهودي والنصراني سواء ، (يريد وحدة الأديان السماوية الثلاثة وتقاربها) ولكن حتى لو قبلنا قول من قال إن اليهود أشركوا لقولهم عزير ابن الله والنصارى أشركوا لقولهم المسيح ابن الله فإن للنفس المشركة حظاً لا يختلف عن حظ النفس المؤمنة . وتوسع في مواضع أخرى فعم المعتقدات كلها بالتساوي والقرب من الله . وقفز من هنا إلى شطحة كبرى فأخضع المعتقدات لاصطلاح أصحابها وأن الله فيها مجعول كافتراض نابع من داخل النفس (ما رأوا إلا نفوسهم وما جعلوا فيها) وانتهى منه إلى هذا التوجيه :

إياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه... فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها (فص ١٠) .

وتحدث في الفص الثاني عشر عن « أصحاب الاعتقادات الذين يكفر بعضهم ببعض ويلعن بعضهم بعضاً وما لهم من ناصرين » . يعني الصراع بين أهل الأديان . وبيّن أن الآلهة تختلف وأن إله المعتقِد ما له حكم في إله الآخر وأن الإله لا ينصر المؤمن به على انفراد وإنما ينصر مجموع أهل الاعتقادات يعني أن الله ليس له دين بعينه . وهذا رد على مبدأ : « إن الدين عند الله الإسلام » كما هو رد على كل من يقول إن دينه هو دين الله . وينفي ابن عربي هنا فكرة العقيدة المطلقة الصواب .

إن الصراع بين الأديان قد شغل مفكري الإسلام بدءاً من الرازي فالمعري فأقطاب التصوف . وأقوالهم في ذلك كثيرة وقد عرضناها وعرضها غيرنا في مناسبات ومظان شتى .

ولمذهب ابن عربي في الأديان تعلق بوحدة الوجود شأن مذاهبه الأخرى التي تتفرع في جملتها عن

---

(١) وهذا هو تعريف الماركسيين للشعب بأنه مجموع الطبقات الكادحة . وبخلافه الأمة وهي للجميع .

هذا المذهب الأم . وقد ورد في الفتوحات : «الكل مشهود وشاهد والكل فاضل ومفضول فإن قال أحدهما أنا قال الآخر أنا وإن قال أحدهما أنت قال الآخر له أنت» . وهذه ترد في مقام العلاقة بين الحق والخلق كما ترد بين الخلق أنفسهم .

إله الأديان والإله المطلق :

ذكرنا حديثه في التساوي بين أهل الاعتقادات وكون إله كل معتقد على حق ولا يصح تسميته كافراً لأن إله كل معتقد هو إلهه الحق الذي لا تصح المنازعة فيه . وقد عاد إلى هذا المصطلح في الفص الأخير ـ المحمدي ـ ليعرضه على نحو آخر انتهى منه إلى نظرية في إله الأديان والإله الخالق أو المطلق . فقال إن الإله هو عين الحق الذي يخلقه العبد في قلبه بنظره الفكري أو بتقليده وهذا الإله يتنوع حسب الاستعداد الذاتي للمحل أي لصاحب الاعتقاد . واستشهد بقول الجنيد وقد سئل عن المعرفة بالله والعارف فقال : «لون الماء لون إنائه» . وقال إنه جواب سادّ أخبر عن الأمر بما هو عليه . وهذا الإله ، إله المعتقدين ، هو الذي ورد في القرآن أنه يصلي علينا (يشير إلى الآية : هو الذي يصلي عليكم وملائكته) ووجوده متأخر عن وجود الإنسان أي أنه موجود بعد الإنسان ، إشارة إلى أنه من صنع الإنسان نفسه . وعلى عادته أخذ آية وفسرها بطريقته المتعسفة وهي قول القرآن : «وإن من شيء إلا يسبح بحمده» وأحال ضمير الغائب المفرد إلى الشيء لا إلى الله مبيناً أن الثناء على الإله أي التسبيح هو ثناء المسبح على نفسه وذلك لأن هذا الإله من صنع المسبح نفسه فثناؤه عليه هو ثناء على صنعته هو . وذكر أن المعتقد لأنه صنع إلهه فهو يُعيب على الآخرين آلهتهم لأن كل إنسان يحب ما يخصه دون ما يخص غيره وهذا من الجهل وكان على هذا المعتقد أن يرجع إلى قول الجنيد أن لون الماء لون إنائه ليعلم أن نسبة إلهه إليه كنسبة إله غيره إلى ذلك الغير وأن اختلاف ذلك الإله عن إلهه إنما يرجع إلى اختلاف مؤمن عن مؤمن آخر والكل بالنتيجة مؤمنون مادام الأصل هو من صنع المؤمن نفسه .

والإله الذي يعبده المؤمن أو المعتقد هو إله محدود ولذلك يتسع له قلب المؤمن . وهكذا الشأن في كل إله يعتقده المؤمنون به من شتى الأديان . فالكلام هنا على إله الأديان وثنية أم سماوية .

لكن هذا الإله ليس هو نفسه «الإله المطلق» الذي لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه . وهو لعدم محدوديته لا يدخل قلب المؤمن لأن اللامحدود لا يدخل في المحدود وهو بالتالي غير معروف لأهل الدين إذ أنه غير محدود وغير متشخص وغير مصنوع . ونخلص من ذلك إلى وجود إلهين : إله الأديان المصنوع المحدود الذي يدخل قلوب المؤمنين به . والإله المطلق الذي أوجد الموجودات بالتجلي لها أي بالإندماج فيها . وهذا هو الوجود المطلق والوجود الحق على اختلاف أسمائه . وليس لهذا الإله دين ولا مؤمنون يعبدونه وإنما يعبد المؤمنون إلههم الخاص بهم الذي يعرفونه ويدخل في قلوبهم لمحدوديته . أما الإله المطلق فحقيقة خفية يفسر بها الفيلسوف الوحدة ـ وجودي نشأة العالم . وفي ذلك تمييز يتوصل إليه

خيال مبدع بين فكرة الخالق من حيث اتصالها بالوجود الطبيعي وفكرة الإله المرتبطة بالدين . وفيها يبدو أن إله الأديان ليس هو الخالق الحقيقي للعالم .

الأسماء الحسنى :

عددها مئة وواحد عند الشيعة . ومعها أسماء النبي وهي مئة وأسماء علي وهي تسعة وتسعين... وعند بقية المسلمين هي مئة وخاصة بالباري . والأسماء الحسنى عند ابن عربي كلها صفات للإنسان كما هي صفات للإله فنحن صفاته لأننا مظهره . وهذا بمقتضى وحدة الوجود حيث يقع التماهي بين الحق والخلق . ولا يستثني محي الدين صفة يختصها بالحق دون الخلق حتى فعل الإيجاد وقد جعله متبادلاً كما بينا فهو موجد وأنا موجد أوجدني لأوجده . لكن السّراج الطوسي في « اللُّمع » يستثني صفتين . هما الرحمن والصمد لأن الرحمن للتعلق به لا للتخلق والصمدية ممتنعة عن الإدراك والإحاطة أي لامتناهية والإنسان متناهي . وأصل الرحمن فعلان من الرحمة لكن العرب استعملته في الجاهلية مرادفاً لاسم الجلالة وجرى عرب الإسلام على ذلك فلم يجوّزوا الاتصاف به لغير الله . وفيما عداه يجوز وصف الإنسان بكل ما يوصف به الله كالقادر والعليم والجليل والعظيم والرحيم والغفور والقيوم . ولم يذكر الباري وما إذا كان يجوز الاتصاف به لكن السكوت عنه دليل دخوله في الجملة . وأهل الدين لا يجيزون وصف الإنسان إلا ببعض الصفات كالرحيم والبصير ويستشنعون ما عداها كالعظيم والجليل والغفور والقيوم والباري... وكذلك لا يجيزون تسمية الأشخاص بالأسماء الحسنى إلا مقرونة بعبد كعبد العظيم وعبد الجليل وعبد الغفور وعبد الباري... والمتصوفة يجيزونه لا على سبيل التسمية فقط بل وعلى سبيل الوصف لما تقرر عندهم من وحدة صفات الخالق والمخلوق .

ديالكتيك :

أعتذر لقرائي الأفاضل عن هذا اللفظ المبتذل . وليست العامة هي التي ابتذلته إذاً لكان له مكان في النفس لأن العامة لا تبتذل شيئاً إلا لتستعمله فيما ينفع . وإنما أعتذر عنه لأن الذي ابتذله هم المثقفون والسياسيون . وهؤلاء لا يبتذلون شيئاً ينفع الناس . وقد صار الديالكتيك عندهم من دروس القراءة الرشيدة يُسأل عنه الطالب في الامتحان فيطفو أو يرسب حسب تقدير المعلم .

على أني لم أرَ بديلاً عنه لأنه موضوع لا ذات . والموضوع لا يزول تتعاقب عليه الذوات وهو باقي فليس لدي سوى تكرار الاعتذار والمضي في الكلام عليه كما استعملته المتصوفة . واستعماله الأرأس في تقريرات وحدة الوجود إذ هي وحدة تضادية يتبادل فيها الحق والخلق موقعيهما فيكون الحق هو الخلق والخلق هو الحق . وللشيخ مشاهد فيه نثرية وشعرية تملأ أسفاره الكبرى لاسيما الفتوحات والفصوص وهما غرة مؤلفاته ومن المفيد أن نقوم بسياحة قصيرة فيها :

فمن قد عمه خصه   ومن قد خصه عمه
فما عين سوى عين   فنورُ عينه ظُلمه

والضمير راجع إلى الحق في علاقته بالخلق وهي علاقة وحدة وتمايز فالحق عين الخلق والخلق عين الحق لكن الحق حق والخلق خلق فهما واحد متضاد له طرفان متمايزان متصلان في آن معاً . ولنقرأ هذا الهذيان :

فنحن له كما ثبتت	أدلتنا ونحن لنا
وليس له سوى كوني	فنحن له كنحن بنا
فلي وجهان هو وأنا	وليس له أنا بأنا
ولكن فيَّ مظهره	فنحن له كمثل إنا (إناء)

أطراف متشابكة متداخلة لا يظهر منها طرف إلا وهو الطرف الآخر ويتداخل ضمير الغائب في ضمير المتكلم ويصبح ما هو له هو لنا ويتحد الوجهان فلا يتمايزان إلا أنهما منفصلان في علاقة الماء بالإناء لأن الماء غير الإناء ولا يتحدان كجوهرين إنما يتحدان باللون حيث تكون العلاقة متبادلة بين الماء والإناء فالماء حل في الإناء وأخذ لونه والإناء أعطى لونه للماء أي تجلى من خلاله فالماء هو صورته . كذلك الحق لا لون له وإنما يستمد لونه من المتجلي فيه كالماء الذي يأخذ لون الإناء . والمتضادات لابد منها لقبول الوضع الفعلي للوجود من جهة احتياجه الى موجد واحتياج الموجد إليه . فالحق أوجد الموجودات لكي يوجد بها فهي تتغذى منه وهو يتغذى منها ووجود كل منهما مفتقر إلى الآخر فيكون الموجود هو الموجد والمخلوق هو الخالق والعام فيه هو الخاص والخاص هو العام . وهكذا في العلاقة بين العبد والرب فالعبد رب والرب عبد والعابد هو المعبود والمعبود هو العابد :

فيحمدني وأحمده	يعبدني وأعبده
لذاك الحق أوجدني	فأعلمُه فأوجدُه

وهذا لا يستقيم وفقاً لقواعد المنطق حيث يتعين لكل طرف هوية مستقلة عن الآخر ولا تختلط الأسماء والأشياء . ومن هنا كلامه على عجز العقل الفلسفي عن فهم هذه الأمور لأنه ينظر إلى الأشياء في انفصالها لا في اتصالها . وينبغي أن يكون مراده الفلسفة المشائية التي سيطرت على الكثير من التيارات الفلسفية في الإسلام . ومستندها المنطقي إلى قانونين في انسجام الأشياء وتمايزها هما قانون عدم التناقض وقانون الثالث المرفوع . وإلى قانون آخر هو عدم قبول الجوهر للتضاد . وهذه قوانين أرسطو الذي هيمن على الدراسات الفلسفية في العصر الإسلامي والعصر الأوربي الوسيط وسيّجها بحجاب يمنع من انطلاقها إلى مدى أبعد وجعلها مكتفية بما قرره من حقائق ، هي بحد ذاتها عظيمة وجليلة . وقد حاول الفكر الإسلامي تخطي الأرسطية فنجح في ميدان وأخفق في آخر ومن نجاحاته ما قام به الرازي من تأسيس لمبدأ الاستقلال في الفلسفة ، وما قام به المتصوفة في مضمار التضاد الذي تقرر عندهم بإهمال قوانين أرسطو الثلاثة . وأستاذ الديالكتيك الإسلامي هو ابن عربي ثم صدر الدين

الشيرازي . وتضع قرارات ابن عربي في المتضادات ذهن الإنسان في امتحانات عسيرة للخروج من المألوف إلى استيعاب حقائق تبدو كائنة في اللامعقول واللامنطقي . إذ هو يسلس العنان لتجلياته فيقع في هذيانات ينكرها العقل لأول وهلة ولثاني وهلة بل ولأكثر من وهلة حتى يتمرن عليها فينتقل من سكينته الانسجامية إلى حركيته التصادمية التضادية . وقد جعل ذلك سبيلاً إلى اتهام العقل بالضعف وإحلال الكشف والتجلي محله . وينبغي أن يكون المتهم هو العقل الأرسطي لا العقل الفلسفي بعمومه . أما الكشف أو التجلي فأداته الحدس والتأمل خارج أصول القوانين الأرسطية بما ينتهي به إلى التعامل مع الأشياء في تضادها وازدواجها لا في انسجامها واستقلالها .

في مذهب محي الدين ليس شيء في الوجود إلا وهو ضده . فالتضاد شامل كامل وليس محصوراً في عين دون عين . وهذا بخلاف الفلاسفة الذين ورثوا عن معلمهم الأول إيقاع التضاد في الأعراض دون الجواهر أي في الكيفيات والمقادير دون الطبيعة الذاتية للشيء . وهذا الشمول في التضاد عند ابن عربي هو الذي جرّأ صدر الدين الشيرازي على إيقاع الضدية في الجوهر وبنى عليه نظريته الكبرى في الحركة الجوهرية . وللديالكتيك أصول في فلسفة الإغريقي هيراقليطس السابق لأرسطو وفي فلسفة التاو الصينية السابقة لهيراقليطس . وضدية التاو كضدية التصوف تقع في جميع الأشياء فلا شيء عند الناس ولا عند الطبيعة إلا ويحمل معه ضده . حتى المشاعر الخفية للإنسان من حزن وألم وشقاء وسعادة ، متبادلة متداخلة كلها .

ودخل ابن عربي في عمق العلاقات المتبادلة عندما قرر ترابط العلة والمعلول . وهاجم في أثناء ذلك قصور العقل الفلسفي الذي يحكم على العلة أنها لا تكون معلولة لمن هي علة له . وقال في المقابل إن «علم التجلي» يكشف أن العلة تكون معلولة لمن هي علة له . جاء ذلك في الفصوص . والعلاقة التبادلية بين العلة والمعلول من قضايا الديالكتيك الحديث . وتلح عليها الماركسية لأنها تدخل في صميم منهجها في تفسير الطبيعة والتاريخ معاً ، وبالاستناد إليها يكون كسر القيود التي يضعها المنطق الصوري على الفهم وكذلك معالجة النقص في الاستقراء الذي يحصر نفسه في العلاقة بين الجزئيات وينأى عن التعميم . والتعميم يتطلب الفهم الديالكتيكي للعلاقات . إن الماركسية بذلك تقوم بعمل معرفي كالذي أراده أساتذة الديالكتيك قبلها ومنهم محي الدين وصدر الدين وهي غير مسئولة عن ابتذال الديالكتيك على أيدي صبياننا(١) . إن الديالكتيك شغله معقدة مش هينة ويمكن القول إنها أصعب من المنطق الشكلي من جهة الاستعمال لا من جهة الشرح . المنطق الشكلي معقد في شروحه وتفاصيله

---

(١) شاعت كلمه ديالكتيك في الثورة الثقافية على لسان الحرس الأحمر الذين تتراوح أعمارهم ما بين ١٢ سنة وعشرين سنة . وادعى أحدهم أنه استعمل الديالكتيك لإنتاج صنف محسن من البطاطا! وحكى لي مناضل لبناني يعمل في منظمة فلسطينية أنه رأى فوق رأس موظف من اليمن الجنوبي لوحة بعلامات مدرسية صادرة عن مدرسة سوفيتية فكانت علامته بالديالكتيك ١٠٠ بالمئة... وهذه درجة يصعب على كارل ماركس الحصول عليها في امتحان جامعي .

وهين في الاستعمال والمنطق الديالكتيكي هين في شروحه وتقرير قضاياه ، معقد في الاستعمال . وقد لاحظ صدر الدين هذه العقدة فيه فقال في «الأسفار الأربعة» ـ كتابه الفلسفي الأرأس إنه يحتاج إلى بصيرة ثاقبة ترى بنور عينها ما هو الزائل هو الباقي . إن من السهل أن تفهم قضية من المنطق الشكلي تقول : «كل إنسان مائت . وهادي إنسان . فهادي مائت» . وليس بنفس السهولة تفهم كيف تكون العلة معلولة لمعلولها . فاتقوا الله في الديالكتيك ولا تسودوا وجوهنا .

الشيخ والمرأة :

للمرأة عند الأقطاب موقع أفضل مما هي عند رجال الدين : ولا يصدمك حين تقرأهم ما يصدمك حين تقرأ رجال الدين من أمور تمس بالمرأة وجوهريتها البشرية فهي إنسان سوي كالرجل لا توصم بشيء مما يقوله الذكوريون عنها . والقطب الصوفي لا يستعمل اللغة الذكورية في أي شأن يمس المرأة . وقد مالوا كما بينا إلى الزواج بواحدة وامتنعوا عن التسري ، والكلام على الأقطاب . ومع تحسسهم من الفتنة الجنسية لم يحمّلوها ما حملها المعري من المسئولية عن الفتنة ويجعلوها من حبال الغي . وتجيز أصول التصوف تسليك المرأة وأن يتولاها شيخ لا شيخة بالضرورة فهناك مريد ومريدة وسالك وسالكة وعارف وعارفة . وتتساهل السالكة في الحجاب فتسفر عن وجهها . وقد تتصوف الزوجة دون زوجها وقد يتصوف الإثنان . وسيأتي في مدار الهاء تفصيل كثير .

في الفتوحات باب مكرس للمرأة (رقم ٣٢٤) بدأه بترديد الأقوال الشائعة في ذلك الوقت عن نقصها في العقل وكونها مخلوقة من ضلع الرجل وما أشبه . وهذه عادته حين يريد إبداء رأيه الشخصي في قضية ما . ورأي ابن عربي في المرأة قريب من رأي ابن رشد ، مع توسع أكثر ، وينبغي أن يكون قد اطلع عليه فهو مواطن له ومعاصر أصغر سناً . قال الشيخ إن الرجال والنساء يشتركان في جميع المراتب حتى في القطبية . ولما اصطدم بالحديث لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة قال إننا نتكلم في تولية الله لا في تولية الناس . ولم يستطرد خلافاً لعادته فيشتق معاني أخرى للحديث توافق مذهبه فاكتفى بالفصل بين ولاية الناس وولاية الله مفترضاً أن الحديث مخصوص بالأولى دون الثانية . والفقهاء على أي حال لم يحرموا اشتغال المرأة في الفقه والعلوم الشرعية وغيرها . وليس في تعاليم الشريعة ما يمنع أن تكون المرأة ولية وقد كرّس القرآن وليات منهن كمريم . وقال الشيخ إن كل ما يصلح أن يناله الرجال من المقامات والمراتب والصفات يمكن أن يكون لمن شاء الله من النساء . واستعمل برهاناً شكلياً لإعطاء المرأة درجة على الرجل لسد الثلمة في قول القرآن «وللرجال عليهن درجة» وهي أن حروف مرأة أكثر من حروف مرء ، لزيادة التاء وهذا يصدق على الانجليزية لأن Woman حروفها أكثر من Man لكنهما متساويان في الصينية!

ووظف الآية التي تجعل شهادة امرأتين كشهادة رجل واحد ليعطيها دلالة مضادة . الآية تقول في

تعليل الحكم : «أن تضل إحداهما فتذكّر إحداهما الأخرى» أي أن تنسى فقال إن النسيان جزئي هنا وهو كلي في الرجل إذ أخبر القرآن عن آدم أنه نسي ولم نجد له عزماً . والآية عنده تدل على أن الرجل قد ينسى الشهادة رأساً ولا يتذكرها بينما إحدى المرأتين ذاكرة لابد بحكم الآية . وإذ ينص القرآن على أن المرأة الثانية تتذكر ولا تنسى فقد أعطاها صفة إلهية هي عدم النسيان كما في قول موسى : «لا يضل ربي ولا ينسى» . وهذا كلام سكران قطعاً . فالآية تنسب النسيان لإحدى المرأتين ولا تنسبه للرجل الواحد!...

في تداعيات أكثر جدية يقول الشيخ إن من شرف التأنيث إطلاق الذات على الله وإطلاق الصفة . يقصد أن الذات مؤنثة ونطلقها مع الصفة على الله فنقول ذات الإله أو الذات الإلهية والصفات الإلهية . وهذا «الشرف» هو محض صدفة فيما يخص الإضافة إلى الله . لكنه حقيقي في أصل اللغة العربية التي تتناصف الذكورة والأنوثة مفرداتها ، مع زيادة للأنوثة نراها في تأنيث أكثر الظواهر الطبيعية والاجتماعية الكبرى وتأنيث الجموع . واستطرد الشيخ ليؤكد عظمة التأنيث وقدسيته بأسلوبه في التأويل المغالط فقال إن الله نهانا أن نتفكر في ذات الله وما منعنا من الكلام في التوحيد . وهذا يعني قدسية الذات المؤنثة التي لا يجوز أن يطالها الفكر[1] وعدم قدسية التوحيد المذكر وإباحته بالتالي للكلام... وأظهر في الفصوص ـ الفص الأخير ـ نفس الانحياز للأنثى بقوله : كن على أي مذهب شئت فإنك لا تجد إلا التأنيث يتقدم حتى عند أصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة في وجود العالم والعلة مؤنثة . وإن شئت قلت القدرة فمؤنثة أيضاً .

وفي الباب المذكور من الفتوحات جعل المرأة من الرجل بمنزلة الطبيعة من الأمر الإلهي ، المقرر في وحدة الوجود لا في اللاهوت ، لأن المرأة محل وجود أعيان الأبناء كما أن الطبيعة للأمر الإلهي محل ظهور أعيان الأجسام ؛ فيها تكونت وعنها ظهرت فأمر بلا طبيعة لا يكون وطبيعة بلا أمر لا تكون ، فالكون متوقف على الأمرين... وهذا بخصوص دور كل منهما في حفظ النوع فالمرأة تتلقى نطفة الرجل فتصنع منها إنساناً كما تتلقى الطبيعة الأمر الإلهي فتنتج الموجودات المادية . والسيرورة في الحالتين سيرورة اتحاد : يتجلى الحق للطبيعة ، تجلي اتحاد ، فتنتج ، ويتحد الرجل بالمرأة فتنتج... وفي هذه المماثلة قد يبدو الرجل في مقام الإله . محذور لم يلتفت إليه الشيخ فغرضه هو المساواة بينهما . وقرينة التمثيل هنا كون الطبيعة والمرأة في هذه السيرورة يمتثلان وضع السالب المتلقي . وقد أراد أن ننفي مع ذلك عن سلبية المرأة معنى الدور الثاني ، اللاحق ، ليجعل دورها في سيرورة الإنتاج متكافئاً : الكون متوقف على الطرفين .

(١) يشير إلى حديث من وضع الفقهاء في النهي عن التعمق في ذات الله . وابن عربي لا يحسن نقد الحديث . ولو أنه لم يقف عند النهي وإنما وظفه شكلياً لتفضيل المؤنث .

عتاب :

في محي الدين ابن عربي يناهز التصوف الفلسفي غايته القصوى . فهو بهذا الاعتبار فيلسوف صوفي . وقد تكون الفلسفة أليق به من التصوف وإنما دخل في عداد الصوفية لمنهجه الصوفي الرافض لمنطق أرسطو . وقد عالج قضايا الوجود والحياة والطبيعة كموضوعات فلسفية بمنهج يقوم على الحدس الذي يسميه كشفاً . والكشف هو الحدس غير المقيد بقواعد منطقية حيث يسيح الفيلسوف في بواطن الأشياء متحرراً من أي قياس أو فكرة مسبقة . وهذه الطريقة أدخلته في التضادات الديالكتيكية ليحرك الذهن المقيد فيطلقه في مجال أوسع للحركة . ولو أن إهماله التام للمنطق حرمه من التوسع والتفرع في قضايا الفلسفة التي نجدها مبسوطة على نحو أتم في مؤلفات الفلاسفة . لكنه على أي حال فيلسوف له كشوفه ونظرياته التي لا نجدها عند الفلاسفة . وينبغي لذلك أن تنقل دراسته من باب التصوف إلى باب الفلسفة ليدرس مع فلاسفة الإسلام كما يدرس مع الصوفية . إن إهمال ابن عربي الفيلسوف ينتقص من تقييمنا لمنجزات الفلسفة الإسلامية .

ويبدو أن غلبة الهم الفلسفي المعرفي عليه سلبه شيئاً من التكوين الروحي للقطب الصوفي . فهنا لا تسعنا المماثلة بينه وبين أقطاب التصوف الاجتماعي . وقد خالفهم في أساسيات كالاتصال بالدولة وجلوسه مع السلاطين ولو أنه لم يوظفها لنفسه بل سعى أيضاً لمساعدة الناس والتخفيف عنهم . على أنه لم يؤدلج للمعارضة ولم يذكر عنه تشدد في الزهد أو أنه عاش متقشفاً . ولم يعط اهتمام كبير لمشكلة الفقر والجوع وإنما عني بالمظالم التي تنصب على مجموع الخلق من جور الحكام وانفلاتهم . والمظالم تعم الناس كلهم من فقراء وأغنياء وكانت من الهموم المشتركة لدى مثقفي الإسلام ومنهم الفقهاء والمتكلمون . وحيثما وردت كلمة عدل في أدبيات هذه الفئات فالمراد بها تلك المظالم ووجوب إزالتها من غير أن يكون لها ارتباط بقضايا الفقراء والمستضعفين . وقد وُصف عمر بن الخطاب والمأمون بالعدل من هذه الجهة . أما عند أقطاب التصوف الاجتماعي فالمشكلة الأم هي الفقراء والجياع . ولما تطرق في الفتوحات إلى مسألة تحريم كنز الأموال لم يدلي برأي خاص به وجرى على قول المفسرين من أن التحريم منسوخ بحكم الزكاة . قال بالنص : « كان ذلك قبل فرض الزكاة... فلما فرض الله الزكاة على عباده المؤمنين طهر الله بها أموالهم » مستنسخاً القول الذي ردده أغنياء الصحابة معبرين عن فرحهم بنسخ آية تحريم الكنز وتشريع الزكاة (التي جعلها الله طُهرة لأموالهم) أي تكون حلالاً لهم بعد دفع الزكاة . (الباب ٧٠) .

وارتكب ابن عربي مخالفة لمذهبه في تساوي المعتقدات وعدم جواز الاعتراض عليها حين أوصى حاكم الأناضول بإلزام النصارى في إقليمه بقيود تحد من حريتهم . وقد اعتذر محقق الطبعة اللبنانية من الفتوحات عنه بإرجاعه إلى ظروف الحروب الصليبية . والأكثر أنه بسبب القرب من البيزنطيين ولذلك لم تصدر عنه توصية مماثلة في أقاليم أخرى . ونصارى الأناضول مختلطون بالبيزنطيين وبينهم الكثير من أصول بيزنطية . لكن هذا ليس مبرراً للتوصية بإجراء مخالف لمذهبه . المعقول في مثل هذه الأوضاع فرض

رقابة على المريبين لا تعم الناس كلهم أو تلزمهم بأحكام تمييزية . والحقيقة أن هذا الإجراء الذي أوصى به ابن عربي يزيد الأمور سوءاً لأنه يجعل المُوالي من هذه الطائفة في موقف صعب حين يرى نفسه مشمولاً بأحكام فرضت لسبب أمني . وابن عربي مثقف لا يحسن السياسة .

وخالف مذهبه في عدم عدالة العقوبة والعذاب حين تكلم عن خصم له عنيد قيّضت له السماء من رمى رأسه بحجر فقتله . وهذه مجازفة منه إذ كان من المحتمل أن تخطئ السماء في التوجيه فيذهب الحجر إلى رأس نظام بدلاً من رأس الخصم العنيد...

وأساء الشيخ صنعاً باستعادة أبيات في الفتوحات المكية كان قد نظمها في شبابه في غلام جميل . وليس لديه داعٍ لذلك لولا أنه ربطها بإحدى حكاياته الخيالية عن معجزات حصلت له . وكان الأوْلى أن يصوغ له حكايةً أخرى لا تقتضيه ذكر هذه الأبيات . تمنيت عليه لو نزه الفتوحات والفصوص بالأخص من هذه الشّرهات لأنه ألفهن بعد زواجه من النجوم فهن من نواتج ذلك الزواج . وأصارح قرائي الأفاضل أني حين مررت بهذه الحكاية صدمت جداً وحدثتني نفسي بالانقطاع عن زيارته . وأنا منذ نزلت دمشق أزوره في مسجده الذي بناه السلطان سليم ولو أني لا أدخل المسجد حتى لا أرى وجوه الدراويش التي تحف به فأعتذر منه وأقف أمام بوابة المسجد فأحييه بركعة كونفوشية . ثم تراجعت عن عزمي إذ لا يجوز معاقبته بهذه العقوبة القاسية على هفوة منه . والهفوات تعرض للأديب الأريب كما يقول القدماء .

مهما يكن فشيخنا محي الدين بن عربي غير مكتمل الروحانية بقياسه مع أقطاب التصوف الاجتماعي . وسيرته أقرب إلى سيرة الفلاسفة منها إلى سيرة الصوفية . وسيرة الفلاسفة وسط بين سيرة الشعراء وسيرة الصوفية : اعتدال في العيش بلا زهد أو تقشف ، صلة بالدولة لا تتضمن المدح والتملق ، مع عدم اهتمام بشئون الخَلْق... وهذا هو مآل الثقافة الصرفة ، أي ثقافة العقل غير المتوحدة في ثقافة القلب .

* * *

فيلسوف الصوفية الثاني بعد ابن عربي هو عبد الحق بن سبعين . وكان مثله أندلسي مغربي ؛ تمشرق فيما بعد مطروداً من المغاربة إلى مصر التي سبقه إليها بريد منهم يقول لأهل مصر أن لا يستقبلوه لأنه يقول أنا هو وهو أنا... وإذ لم يستطع المكث في مصر توجه إلى مكة وهنا استقبله واليها فعاش في رعايته حتى وفاته منتحراً تبعاً للذهبي الذي قال إنه فصد يديه وترك الدم ينزف حتى تصفى . ونُقل عنه أنه كان يفكر بالتوجه إلى الهند ليحصل على فسحة أوسع لفكره . ولو فكر بالتوجه إلى الصين لوجد ما ينشده لأن الصين لا دين لها والهند قارة أديان متذابحة . ومن الأحداث المشهودة في تاريخ ابن سبعين جوابه على أسئلة فردريك الثاني الفلسفية . وكان فردريك إمبراطور صقلية وله ولع في العلوم يتشبه ما كان عليه المأمون وقام بما قام به في اتجاه معاكس إذ تبنى ترجمة الفلسفة الإسلامية إلى

اللاتينية . وجّه فردريك بهذه الأسئلة مع مبعوثين إلى مصر والشام والعراق واليمن وآسيا الوسطى وجاءته أجوبة لم تعجبه فسأل عن المغرب والأندلس فذكروا له ابن سبعين فوجه إليه مبعوثاً مع مال عن طريق البحر فكتب ابن سبعين جواب الأسئلة ورفض أخذ المال . وأُعجب الإمبراطور بالأجوبة فأرسل هدية نفيسة إلى ابن سبعين فرفضها أيضاً .

وفي هرويه إلى مكة واحدة من مفارقات التاريخ ؛ فقد أُبعد عن المغرب لقوله : « لقد تحجر ابن آمنة واسعاً بقوله لا نبي بعدي » كما في فوات الوفيات . فاستقبلته مدينة ابن آمنة ليجد فيها الأمن! وقد مر بنا تعقيب ابن عربي على الحديث « إنه قصم ظهور أولياء الله » . لأنه منعهم من إعلان نبوتهم .

المصدر الأرأس لفلسفة ابن سبعين الصوفية رسائله . وقد حظيت بنشرة علمية أصدرها عبد الرحمن بدوي عام ١٩٦٥ . وله كتاب « بُدّ العارف » مخطوط لم نصل إليه لكننا وقفنا على مقتبسات كبيرة منه عن محمد ياسر شرف في « فلسفة التصوف السبعيني » والأرجح أنه من كتب البدايات كما ذكر مؤرخوه من أنه ألفه في الخامسة عشرة من عمره أو في عشريناته على الأكثر إذا أخذنا بترجيح بدوي من أنه ألّفه في المغرب . ولا يجوز الاعتماد على هذا الكتاب لتقييم فلسفته لأن لغته فيه وأفكاره غير ناضجة ويظهر عليها هوس الشباب .

فلسفة ابن سبعين هي وحدة الوجود كما هي عند ابن عربي . وعالجها في بعض رسائلة بلسان تشوانغ تسه كما قال في وصيته لتلاميذه (الرسائل ٣١٥) : « إن في كل شيء سراً من سره ـ جمد في الجمادات وظهر في النبات وتحرك في الحيوان وأعلن في الإنسان » وهكذا جعله سارياً في جميع الأشياء ، أي في المستحسنات وغير المستحسنات على طريقة تشوانغ تسه . وفرق بين الوجود المطلق والوجود المقيد ، أي النسبي كما سبق لابن عربي . ورأى في الوجود المقيد وجوداً غير حقيقي فالحقيقي هو الوجود المطلق وليس ذلك إنكاراً للعالم المرئي والمحسوس بل لكون الوجود المقيد دائل والوجود المطلق باقي . وصدر ابن سبعين خلافاً لابن عربي عن حلولية فاقعة فهو يقول ويكرر : إن كان لا إلا أنا فلا إلا هو وإن كان لا إلا هو فلا إلا أنا... هو الأول وأنا الأول وهو الآخر وأنا الآخر وهو الظاهر وأنا الظاهر وهو الباطن وأنا الباطن . (خطاب الله بلسان نوره ـ الرسائل ٢٤٥) . ووحّد المعرفة بالوجود فنهى أن يقال : نعلم الوجود ونحيط بالموجودات بل يقال : « نجد الوجود ونتصرف في الموجودات » . وهذه طريقة المتصوفة في المعرفة توحّدها في مجرى حركة الأشياء فالمعروف لا ينفصل عن العارف والعلم بالشيء هو الاتحاد به . وعلى نهج ابن عربي أنكر قدرة العقل على المعرفة الحقة لأن العقل يقطع بالمعلوم ويحصره وإنما الإحاطة بالمعلوم للقوة الخيالية ـ الحدس ـ التي تتحرك وتطلب ماوراء المنحصر . (رسالة الإحاطة ١٣٢) . ولذلك لم يرى المنطق الأرسطي موصلاً إلى الحقائق الباطنة واقتصره على الأمور الظاهرة السطحية . ومشى على طريقة ابن عربي في التعامل الديالكتيكي مع الظواهر . وقد أُولع بالجمع بين الأضداد فبدا كما لو أنه يتكلم بلسان التاويين : « سبب الألم هو بعينه سبب اللذة وفي نفس العذاب عين

العافية» . ولنقرأ هذا السرد المتضاد في رسالة الإحاطة :

«اختلط في الإحاطة الزوج مع الفرد واتحد فيه النجو مع الورد (النجو : البراز . أنظر الروث في نص تشوانغ تسه المقتبس سابقاً) واتفق فيه الشفع مع الفرد . وبالجملة : السبت هو يوم الأحد والموحَّد هو عين الأحد ويوم الفرض هو يوم العَرْض والذاهب من الزمان هو الحاضر والأول في العيان هو الآخِر والباطن في الخيال هو الظاهر... وهذه وحدات حِكْمية لا أحداث وهمية» .

ويتلاعب بالعقول فيصدمها بمفارقات تُخرجها من استقرارها وإلفتها فتنهدم أركان المنطق وتختلط الأشياء ببعضها فتصل إلى حد الهذيان . وابن سبعين كغيره من الصوفية يكتب وهو سكران . وقد يأتيه السكر أثناء الكتابة فتضمحل قوته العقلية مخلية مكانها للحدس المفتوح على مصراعي خياله السائب :

«لا توحِّد وأنت موحد . ولا تعلّم وأنت عالم . ولا تحب ولك قلب . ولا تتكلم وأنت حاضر . ولا تحاجج وأنت قائل . ولا تعبد وأنت راغب ولا تستعمل الصوم وأنت ممسك» .

إن التفكير من خلال الأضداد هو الطريق الوحيد الذي يوصل إلى الجمع بين الوجود المطلق والوجود النسبي ويسمح بسريان المطلق في النسبي فتكون الموجودات هي عينه ، صورته التي يتجلى بها . وهذا هو الكلام الذي تُعقل مفرداته ولا تعقل مركباته كما وصفه ابن دقيق العيد . لكن مركباته إذا لامست ذهناً تمرس بالإضداد فإنه يتوحد بها . قد لا يعقلها لأنها لا تُعقل لكنه يتوحد بها فيهضمها فتصبح من عناصر تركيبته المفهومية . وقد تقنن الديالكتيك في هذا العصر على يد هيغل وماركس وغدا من مألوفات الفلسفة الحديثة . وروادە الأوائل هم التاويون والمتصوفة ولو أنهم لم يقننوه بل مارسوه واتخذوا منه منهجاً للوصول إلى حقائق الأشياء .

تناول ابن سبعين أدوات المنهج الصوفي فذكر الكشف والخاطر والبواده والإلهام وجعلها دون الأدوات التي يستعملها المحقق (والمحقق أعلى من الصوفي) فذكر القضايا الوجودية والأخبار الذاتية في الضمير المعتدل الخاص به والروح الباصر من عين ذاته والكنه المحيط والكلمة المطلقة والهوية المجردة مُدرَكاتها عن الزمان والشرف الذي يثبت الآنيات في غير مكان... وهذه أدوات يختلط فيها ما هو منهج في ما هو نتيجة للمنهج وتداعيات ابن سبعين مطلقة الانفلات لا تحدها إلا نهايات الورق .

على أنه لم ينكر فعل العقل بل قيده في مضماره فجعله أداة ضبط للعلوم وميزان لها . وهذه مرتبة صحو رأى فيها حقائق العلم ، والصوفي يشاهد العلم في صحوه . فالعقل للعالِم وبدونه لا يتحقق علم ولا يوزن بميزان دقيق . ويدخل العقل والعلم في منهج الصوفي إلا أنه يحكم عليهما ولا يحكمان عليه . (الرسائل ١٩٥) . وهذا هو الانفصال في ساحة الفعل بين العالم والصوفي . وإذ هو يعطي العقل والعلم للعالم ولا ينكرهما عليه ، يفتح لنفسه أفق التهويم خارج مسيّجات العقل والعلم فيلوذ بالديالكتيك أو يتحد بموضوعات حدسه ليحقق ماهيات الوجود العليا في عالم ماوراء الطبيعة الجزئية التي يبحثها العالم .

وهذه ليست مهمة الصوفي وحده بل هي أيضاً مهمة الفيلسوف ، الذي يتولى التعميم من جزئيات العلوم ليصنع منها نظرية في الوجود . وإنما استهان ابن سبعين ومن قبله ابن عربي بالعقل الفلسفي لأنهما نظراً إليه في قيد المنطق الصوري ، الأرسطي . وحقيقة الحال إن عقل الفيلسوف يمكن أن ينفتح على أفق أوسع بقدر ما يملك من خلفيات وأسس معرفية شاملة . وقد سبب التقيد الصارم بقواعد المنطق الأرسطي ضيقاً في أفق الفلاسفة الذين أقاموا عليه منهجهم الفلسفي لكن فلاسفة آخرين جنحوا وراء المدرسة الأرسطية فأنتجوا فلسفة متقدمة على ، أو متكافئة ، مع فلسفة الصوفية . يمكن في الحقيقة أن نشير إلى فلسفة الرازي المستقلة وفلسفة صدر الدين الشيرازي المتقدمة كثيراً على أي فلسفة صوفية . على أن الفلاسفة الذين مشوا على منطق أرسطوا أوجدوا بدورهم منظومات فلسفية عالية القيمة ساهمت في تطوير الفكر الفلسفي . ولم يكن ابن سبعين منصفاً مع الفارابي وابن سينا وابن رشد بل هو في الحقيقة لا يتجاوزهم إلا في منهجه الديالكتيكي . وهم فلاسفة أكبر حجماً منه .

احتجاج ابن سبعين على حديث لا نبي بعدي يشف عن نفس تواقة للنبوة . إلا أنها نبوة المثقف لا نبوة النبي . فابن سبعين ونظراؤه في التصوف يجدون في أنفسهم من طاقات الفكر وعمقه وتوغله في الأبعاد ما يستصغرون معه الكتب المنزلة . وليس من شك أن ثقافتهم الواسعة لا تقاس بها الثقافة المتواضعة للأنبياء ، فالأنبياء ليسوا فلاسفة ولا علماء ولا حتى مثقفين بالشرط الذي يكونه المثقف بالمعنى الاصطلاحي بل هم بين مناضل اجتماعي كالمسيح ومؤسس دولة وحضارة كموسى ومحمد وحامل رسالة أخلاقية مثل بوذا . وهذه صفات لا تصح على المتصوفة فهم مثقفون حصراً ، والمثقف لا ينهض بمهام النبي . أما النبوة التي يتوقون إليها فتتقوم بالتجاوز الفكري للعقائد التي جاء بها الأنبياء لأن مقاسات عقولهم تجعل من العسير عليهم تقبل مصادرات العقائد . وهذه نقطة يشتركون بها مع الفلاسفة . لكن الفلاسفة لم يفكروا بالنبوة ، لأن النبوة تطلّع وجداني ـ غيبي يصدر عن نفس متروحنة تتماهى بالحدس والإلهام لا بالعقل الخالص وترتهن عادة برسالة يحملها النبي إلى بلده أو قومه تنقلهم من حال إلى حال في حياتهم الاجتماعية والسياسية والايديولوجية . والنبوة بهذا المعنى أقرب إلى مجال حركة المتصوف لاشتمالها على عنصر اجتماعي إصلاحي ، مما لا شأن به للفيلسوف المعني أساساً بقضايا الفكر . وبناء على ذلك يمكننا النظر إلى متصوفة كالحلاج أو البسطامي أو الجيلي أو ابن عربي أو ابن سبعين على أنهم أنبياء . وهكذا أيضاً بخصوص فلاسفة التاو الكبار . وأيضاً لبعض فلاسفة العصر الحديث مثل كارل ماركس ولينين . وهذا من جهة كونهم حَمَلة رسالات ـ اجتماعية أكثر منها ثقافية .

ويبدو لدى ابن سبعين هاجس نبوة قوي عبر عنه في كلامه وفي تصرفاته وقد جمع حوله تلامذة وأتباع كثيرين نقلوا مذهبه شرقاً وغرباً كما قال لسان الدين ابن الخطيب . وفي بعض رسائله ما يبدو أنه أراد تقليد القرآن فكتب نصوصاً نثرية مقطعة ومقفاة على أسلوب الآيات المكية يظهر عليها التكلف . وقال ابن الخطيب عن كتاباته التي بثها تلامذته : لا يخلو أحد منها بطايل وهي إلى وساوس المخبولين

وهذيان الممروضين أقرب منها إلى منازع أهل العلم (الإحاطة في أخبار غرناطة في ترجمته ٣٩٤) . ولعل ابن الخطيب الشاعر الفنان والرقيق الحس قرأ منها :

« ... ويزهد في ذلك لأن الحد حصره ويزهد في ذلك لأنه مدلول الرضا ويزهد في ذلك لأجل ذلك وفي ذلك أنه ذلك وكذلك بعد ذلك في وقت وجود ذلك! » .

أو

« إيه فقط . إيه الملة أعظم من أهلها إيه عز على إيه ليت شعري إيه... » .

وليس كل كلامه على هذا النحو بل إن أكثر ما يقع فيه من هذه الهذيانات يأتي بعد سلسلة أفكار مترابطة متسقة ذات معنى ومدلول ثم يدركه السكر فيتداعى إلى هذه العجمة التي تعبر من جهتها عن أزمة فكرية أو نفسية يصرّفها بهذه الطريقة فهي ليست عبثاً محضاً .

وفي تصوف ابن سبعين معالم موقف اجتماعي مؤنسَن ولو أنه لم يصل به إلى الاصطفاف في خط أقطاب التصوف الاجتماعي . فقد سلك مسلك الزهد والبساطة في حياته الشخصية . وفسر مذهب الخروج من النفس بأنه اطّراح المال وفسر به أيضاً معنى الفناء عن النفس إلا أنه لم يتوسع في هموم الفقراء ولم يتشدد في مقاطعة الأغنياء وأرباب الدولة ، فكان أقرب إلى ابن عربي منه إلى الحلاج أو الجيلي . وتمسك بالتسامح إلا أنه لم يتكلم بنفس الطريقة عن وحدة الأديان وتسامحه عام في المخطئين من غير تعيين يخص أهل الأديان . قال في ختام رسالة الإحاطة : « السلام على المنكر والمسلّم والغالط والمتغالط... » وهذه قرأها عبد الرحمن بدوي المسْلم من الإسلام والصحيح أنها من التسليم إذ وردت في مقابل المنكر لا الكافر وقد أراد بها من ينكر أقواله أو يسلّم بها وتسمى هذه « ديمقراطية مفكر حر » . ودعا إلى التمسك بالأخلاق الشرعية وجعلها طريقاً إلى التخلق بالأسماء الحسنى على النهج السائد عندهم . والمتخلق بالأسماء الحسنى إذا تجوهر بها تكون الأسماء ذاته وروحه . والأسماء صفات الله وصفاته غير زائدة على ذاته فالمتخلق بالأسماء ليس بزائد على ذات الله ـ كتاب الحكمة والمواعظ/ شروح ص٨١ من الرسائل . يعني أن المتخلق بالأخلاق الشرعية يكتسب صفات الإله ويتقمص ذاته . والمتصوفة مؤمنهم وملحدهم يفصلون بين العقيدة والشريعة فهذه جعلوها كما رأينا من قبل وسيلة ضبط لسلوك الحكام والناس . وقد بقي تطبيق الشريعة مطلب المصلحين في العصر الإسلامي للحد من انفلات الحكام . أما نسخها فانطرح في مطرح آخر للوفاء بحاجتين : التخفف من الطقوس والعبادات الثقيلة وإقامة نظام مشاعي يتجاوز حكم الزكاة .

وفرّق ابن سبعين خطيئة العامي عن خطيئة الحاكم وجعل الأخيرة أخطر وأضر . وقال لذلك إن المُصرّ من الملوك كبائره في اليوم الواحد أكثر من كبائر الغير ألف مرة . (الرضوانية ٣١٩) . والمصر يريد به المصر على الخطيئة ، من يرتكبها عن سبق إصرار . وفيما عدا ذلك فالرحمة تعم جميع المخطئين كما تعم

المؤمن والكافر من عامة الناس .

وعارض الحرب متكلماً فيها على طريقة التاويين فبيّن آفات العداء في حالتي النصر والهزيمة . ومثلما قال لاوتسه إن النصر هو الهزيمة والاحتفال بالنصر كالاحتفال بالجنازة قال ابن سبعين : « بَعُد المنتصر عن مقام الرضا وانقطع عن التوحيد إذ هو في ملاحظة الغيرية ومكابدة الأضداد بآفة الانتصار » - الرسائل ٩٩ . ألا تعجب لهذه اللغة الواحدة يتكلم بها ابن سبعين ولاوتسه من غير أن يعرف بعضهما بعضاً أو يسمع به أو يقرأ له ؟ لعلها ذاكرة الشرق الواحد .

واعترض على الحروب الدينية . ودعا إلى نشر الإسلام بالإقناع . قال : إن جذب العدو بالإحسان والحكمة والسياسة أحمد عند الشرع وأولى وأحب لله لأنه أزال عداوته وجذبه للإسلام وكان رحيباً كريماً متابعاً لسنة النبي لأنه كان يجذب الناس بالإحسان مثل جذبه للمؤلفة قلوبهم وكذلك بالاحتمال فإنه كان يغفر للمسيء له ويدعو له بالمغفرة ـ الرسائل ٩٩ .

وفي هذا المجرى من تفكيره تحدث عن وحدة الإنسان لأن الإنسانية نوع واحد والتفاضل بينها راجع إلى العمل والأوصاف الفاضلة . والعلم شرط في العمل والأوصاف المذكورة ـ ص٩٥ . وبهذه الجوهرية الإنسانية يلتقي التفاضل بالعقائد والأديان ويصبح بالعلم والعمل ولا تبقى للعقيدة ميزة على غيرها لأن العلم والفضائل العملية ميسورة لكل إنسان مهما تكن عقيدته .

وابن سبعين في هذه الأممية الإنسانية العالية يتابع التصوف بمنحييه الاجتماعي والمعرفي لأن الأقطاب في كلا المدرستين متفقون على عدم التمييز في العقائد وعلى مبدأ التسامح بين أهل الأديان لأنهم مُجمعون على نشدان الحق كلاً بطريقه الخاص به . وعلى شاكلة أهل الفكر والثقافة يتصور الشيخ عبد الحق أن أساس العداوة بين الناس هو الغلط في العلم وما أن يبت العلم في قضية فيظهر غلطها حتى يتفق الناس... سامحه الله فقد بسّط الأمور ورققها إلى حد الانكسار . إن الخلاف بين البشر له مصادر وأسباب شتى منها الخلاف على الدين والتناحر القومي والقبلي والعُقد والعوامل النفسية . وفوق هذا كله خلافهم حول مصادر العيش والرزق أي ما يسميه الشيخ الألماني « صراع طبقي » . وهذا الصراع هو الذي قسّم المسلمين وأثار الحروب الأهلية في الإسلام . ولو أن ابن سبعين عرف تاريخ الإسلام كما عرفه عمر بن عبد العزيز مثلاً لتأمل طويلاً قبل أن يصدر هذه الفتوى المستعجلة .

كلمات لابن سبعين :

قال في تداعيات كتبها على « بدّ العارف » : « من وصل إلى الحق الصرف قلت وسائله وقربت مدته » .

ولكن أنى لإنسان أن يصل إلى الحق الصرف ؟ وهل أحسها وهو يقولها ؟ وهل كان خبر انتحاره لأنه بلغ هذه الغاية فلم يتبق له ما يفعله بالحياة ؟ لا يسعني البت في شيء من ذلك لكني ذقت كلامه هذا وشربته ثم بنيت عليه قصيدة البند الأخير التي يجدها القارئ منشورة في نهايات هذا الكتاب . ولا أدري

إن كنت كتبتها شرحاً لكلامه أم امتثالاً لأمره ؟

وقال في إحدى رسائله : « أعوذ بالله من همة تقف ومن عقل يقنع » .

وهذه شِنْشِنة لدى أهل الفكر . والعقل لا يقنع لأنه في السؤال دائماً . وأسئلة الوجود لا تنتهي لأن الوجود لامتناهي فالسؤال لامتناهي . وإنما يقنع عقل المؤمن لأن عالمه متناهي ووجوده معروف الحدود . الكون يتحدى المثقف الكوني فيجعله دائم البحث والسؤال . لكن المثقف الكوني لا يبقى هائماً في بحار الملكوت فلابد له من وقفة على شاطئ يلامس بها التراب وهذه هي مهمته في الناس ولذلك قال ابن سبعين : إن العزلة الصادقة إنما هي في فرار النفس عن القبيح المهلك لها لا البعد عن الأهل بل العارف النبيه هو الذي لا يكون تحت قسمة النوع وهو نوع وحده ويكون من الناس وهو واحد من الناس... وأضيف إلى كلامه إن العارف يعتزل الأغيار ولا يعتزل الناس .

وقال في الإحاطة : « لا تخف من جنونك في هذا الوقت فإنه عالم أكمل » . والجنون من كمال العقل فإن الإنسان إذا كمل عقله ونضج وتشبع بالعلم وكان له قلب يصحبه في صحوه وسكره لابد أن يكسر من حدة العقل ليعطي فسحة للقلب يتحرك فيها ويهيم حتى يؤدي ما عليه . وقد قال بعض حكماء العرب إن الإنسان إذا كان عقلاً كله لا يقدر على الحركة لأن العاقل يكون دقيق الحساب شديد التحرج والتهيب فلابد له من فسحة جنون يتحرك بها ويحرك الأشياء من حوله . والجنون صوفي . وينكره الأغيار لأنهم في حال الصحو دائماً . والعقل نافع ضار . ذلك أن عقل الإنسان يفتح له دروباً كثيرة من الشر لا يعرفها من لا عقل له . والشرور التي تصدر عن الإنسان الناطق أزيد من شرور الحيوان الأعجم . فلكي يتأنسن الإنسان يجب أن يتعمق فيه الشعور بالعدل . أي أن يكون له قلب وصاحب القلب في حالة مركبة من الصحو والسكر : الصحو يرسم له طريق الفعل ويضيئه حتى يسلكه آمناً من الزلل ، والسكر يُغنيه عن الأغيار فتزول عنه الهيبة ويصبح كل شيء مذللاً له وعندئذ يُقدم على الإقدام ويقتحم بالاقتحام وقد ينقضّ بالانقضاض . وهذا كله لأنه يلامس التراب ويحمل هم الناس . والهم في القلب لا في العقل .

وفي شعر له رواه ابن الخطيب في الإحاطة :

كم ذا تموّه بالشِعبين والعَلَم	والأمر أوضح من نار على عَلَمِ
وكم تعبر عن سَلْعٍ وكاظمةٍ	وعن زَرودٍ وجيران بذي سَلَم
ظللت تسأل عن نجد وأنت بها	وعن تهامة ؟ هذا فعل متهِمِ

في الحي حي سوى ليلى وتسأله عنها ؟

السر المجاور القريب لا يحجبه عنك سوى غلالة رقيقة . لكنه بقي هائماً حائراً يتساءل وهو يطوف معالم المهد بين الشعبين والعَلَم وسَلْع وكاظمة . هناك حيث تستوطن القلوب فتطمئن وتأمن لأنك في تخوم المهد لا تضيع ومعك مرضعاتك ولداتك يطعمنك الصَبا ومن شميم العرار وريا الرياض . لكنه لا يكف

عن السؤال . هو يعرف أن ليلى في الحي وما غير ليلى في الحي إلا أنه يسأل الحي عن ليلى . لماذا يسأل عن ليلى وما غير ليلى في الحي ؟ السؤال قد يأتي من العقل وقد يأتي من القلب . وما يأتي من القلب يأتي ممزوجاً بالماء والدم ومعه شيء من النار يحميه من برد العقل . أهذا هو سر السؤال عن ليلى ؟ أظنه كذلك . ولذلك يبقى السؤال عن ليلى متصلاً ناطقاً حائراً لأنه آتٍ من القلب والقلب يسأل إذا سكت العقل بل هو يبدأ من حيث ينتهي العقل .

عبد الكريم الجيلي

ابن سبط عبد القادر الجيلي . ظهر في مغرب العصر الإسلامي وأظنه خاتم الأولياء إذ لم يأت بعده من يضاهيه فقد أفَلت شمس الإسلام من بعده ولم يبق في المسلمين من يسأل عن ليلى .

كتابه الأرأس «الإنسان الكامل» طبعه مصطفى البابي الحلبي ناشر الكتب الجليلة في مصر مفتتح هذا القرن . وتاريخ طبعه عم ١٣٣٤هـ . وقد قرأته في حرم المعهد الإسلامي الصيني الذي أسسه الشيوعيون الصينيون عام ١٩٥٥ . والمطبوع لقدم طباعته نادر الوجود إلا في تلك المظان التي تضن بنفائسها عن غير أهلها .

وعبد الكريم الجيلي يتصنف في التصوف المعرفي ـ الفلسفي ولم تكن له نفس اهتمامات جده الاجتماعية ويتوضع أيضاً على مِلاك التصوف الملحد ويبدو أبعد عن العقيدة من ابن سبعين وكأنه تتلمذ رأساً لابن عربي . وظهوره في ذلك المفصل الحرج من عصر الإسلام بتلك الاختراقات الصوفية الباذخة يكافئ ظهور ابن خلدون في مضماره ولو أن مضمار الجيلي مطروق خلافاً لمضمار ابن خلدون .

عُني عبد الكريم الجيلي بتقرير وحدة الوجود على طريقة ابن عربي فتكلم عن سريان ظهوره في الموجودات إلا أنه نزهه عن الحلول والمماسة لأنه عين الموجودات نفسها فوجوده في موجوداته ، وموجوداته هي تجلياته . والحق واحد لا يتجزأ وظهوره عين بطونه وأوليته عين آخريته وقبليته عين بعديته . ولا يرى الحق المخلوقات إلا من نفسه فليست بغير له . وثمت تداخل بين الحق والخلق من وراء الألوهية ذلك أن الوجود والعدم متقابلان وفلك الألوهية محيط بهما لأن الألوهية تجمع الضدين من القديم والحديث والحق والخلق والوجود والعدم فيظهر فيها الواجب مستحيلاً بعد ظهوره واجباً ويظهر فيها المستحيل واجباً بعد ظهوره مستحيلاً ويظهر الحق فيها بصورة الخلق ويظهر الخلق فيها بصورة الحق . فكأن الألوهية هي روح الكون التي تحيط بالموجودات وتتصور فيها وبها إلا أنها تكون مطلقة في الحق وجزئية في الخلق لأن ظهور الخلق في الألوهية على ما يستحقه الممكن من تنوعاته وتغيراته وانعدامه ووجوده . ففي الخلق جزء من الألوهية يأتيه من المطلق . وهذا التصور للعلاقة بين الحق والخلق يستبعد الصورة الدينية للعلاقة بين الخالق والمخلوق فليس ثمت عملية خلق بل هي تجليات الأس الواحد في

الموجودات المتكثرة وكأن الجيلي أراد الابتداء من الواحد البسيط الذي تبدأ به الفلسفة ونظر إلى الموجودات على أنها تكثّر يأتي من الواحد . والواحد لا يتجزأ رغم أن الموجودات تأتي منه لكن الجيلي لا يحتاج إلى التسلسل الأفلوطيني لينقذ الواحد من التجزؤ والتعدد في ذاته لأن وحدة الوجود تدمج الحق في الخلق عن طريق التجلي لا الفيض وليس فيها تصور لواحد مصمّت كواحد برمنيدس بل هو الواحد المتكثر في موجوداته التي هي عينه من حيث أنها تجليه . وليس هو مستقلاً عنها كالعقل الأول الأفلوطيني لأنه ساري فيها فهو قوة وجودها . ويقترب هذا الفهم للعلاقة بين الحق والخلق في دائرة وحدة الوجود من الفهم الفيزياوي للمادة الأولية التي تتكثر في المركبات وهي أي المادة ثابتة ومطلقة بتكويناتها الذرية والنووية ومركباتها متغيرة ؛ كائنة وفاسدة . لكن وحدة الوجود تحافظ على العنصر الروحي في العالم من جهة كلامها على الألوهية التي تخرج هنا عن التصور الديني بميكانيكيته الصناعية ـ صانع ومصنوعات خالق ومخلوقات يرتبطان بأمر الصنع كن فيكون ـ لتصبح قوة الوجود الذاتية ، وكأنها فاعلية المادة عند الماديين إلا أنها راجعة في النهاية إلى روح الكون . فوحدة الوجود كما ذكرنا سابقاً تفسير مادي لعملية الخلق والإيجاد ينفر من المادية الصرفة فيضفي عليها عنصر تروحن يستمده من غموض الكون وأبهته المستغرقة في اللانهاية .

وبهذا العنصر الروحي المفاض على عملية الوجود يتصف العالم بالجمال حيث تكون المخلوقات صور الجمال الإلهي فهي جميلة كلها وليس في العالم قبح مطلق بل حسن مطلق والقبح اعتباري كالكلمة الحسنة مثلاً تكون قبيحة في بعض الأوقات وهي في ذاتها حسنة والرائحة الكريهة تثبُت باعتبار من لا تلائم طبعه وهو الإنسان وبالعكس هناك حيوانات تحب هذه الرائحة كالخنافس .

وعند الجيلي شيء من الحلولية يظهر في قوله إن الله إذا تجلى على عبد من عبيده في اسم من أسمائه اصطلم ذلك العبد تحت أنوار ذلك الاسم فمتى ناديت الحق بذلك الاسم أجابك العبد لوقوع ذلك الاسم عليه . وفي الدرجة العليا من التجلي يمحو الله اسم العبد ويُثبت له اسم الله فإن قلت يا الله أجابك هذا العبد لبيك وسعديك . حلولية فاقعة تزيد على حلولية الحلاج ولم تُؤثر عن ابن عربي . وقد ذهب منها الجيلي إلى إثبات الكرامات للولي من جهة فنائه في الحق وهذه تكون في حال السكر والغَيبة . وللجيلي هذيانات كابن عربي وصف فيها اجتماعاته بالملائكة والرسل ومنها اجتماع في مدينة زَبيد اليمنية في ربيع الأول ٨٠٠هـ . وإنه أيضاً سمع تسبيح الموجودات تحقيقاً لا مجازاً . وللسكر الصوفي مديات تخرق المألوف يتحلل بها السكران من قانون الأشياء ليتصرف فيها بالحاسة المفارقة أي بآلة التفكير الروحية . والطبيعة لم تتوصل بعد إلى صنع هذه الآلة لكن الصوفي يستعجلها فيتعامل مع الأشياء خارج حواسه الخمس ومن هنا قولهم إن الصوفي يرى في سكره الحال وفي صحوه العلم . والصحو هو معوّل العقل المفكر ـ العقل الخالص ـ والسكر معوّل الفعل ـ القلب ـ أو العقل العملي . وأقول العقل العملي بحذر وتحرج لوجود عنصر الفعل فيه وإلا فهو القلب الذي يستقل بالصوفي عند السكر . على أن هذيان ابن عربي

والجيلي السبط له مردود سيء يظهر في طور الدروشة . ويأتي هذا الطور مباشرة بعد الجيلي وفي ظل العصر العثماني الذي حول التصوف إلى دروشة . وقد استفاد الدراويش من هذيانات ابن عربي والجيلي السبط وغيرهما من أقطاب الصوفية لتطوير شعوذتهم التي ارتكس فيها الرمز الصوفي إلى كِهانة . كان الجيلي وابن عربي في حاجة إلى ضبط أكثر لحالة السكر حتى لا يخرج الرمز من دائرة الحال الموجبة ليصبح أداة للدجالين .

- تحدث الجيلي السبط عن إبليس حديث المتصوف الملحد وفسر اسمه بإرجاعه إلى معنى الالتباس إذ التبس عليه الأمر فظن أنه لو سجد لآدم لكان عابداً لغير الله . وإبليس أعلم الخلق بآداب الحضرة وأعرفهم بالسؤال وما يقتضيه من الجواب لأن الحق لم يسأله عن سبب المانع بل عن ماهية المانع فتكلم على سر الأمر وسر الأمر هو أنه خلَقه من نار فهو أفضل . وهذا بحسب رده الظاهر وحقيقة الحال أنه يأبى السجود لغير الله منفذاً أوامر المتصوفة في عدم العبودية للآخر صيانة لجوهرية الإنسان بوصفه كائن حر . وتتصل أوامرهم هنا بالجد الأول الذي قال لابنه الحسن : «لا تكن عبد غيرك وقد خلقك الله حراً» ، لكن اللاهوت السماوي ـ اليهمسلامي ـ وقع في التناقض عندما طلب من إبليس السجود لآدم ، أي لبشر ولذلك صوب المتصوفة موقف إبليس واعتبروه لازماً للعلم لا للأمر . والأمر تابع للعلم وما هو في علم الله أن لا يُسجد لغير الله . وإبليس يصون جوهرية الإنسان عن أن تهدر بل إنه بإبائه السجود لآدم يعطي لآدم وبنيه درساً في عدم السجود لغير الله . وفي تأويلهم لقضية إبليس يضع المتصوفة الأوامر الإلهية في قيد الأخذ والرد ويُخضعون التفكير الإلهي ، عقل الله ، للخصومة التي ينتصر فيها إبليس في نهاية الأمر لأنه كما يقول الجيلي سيعود إلى حضرة القرب بعد يوم الدين فلا لعنة بل قرب محض . ويكون الحق بذلك إلى جانب إبليس ويكون الله هو المخطئ . وبالتالي : ماذا يبقى للأوامر الإلهية التي تجلت في الشريعة ؟ وماذا يبقى من العقيدة حين تصبح وحياً قابلاً للخصومة ؟

واتجه الجيلي السبط إلى تصويب التثليث المسيحي مستنداً إلى مذهب ابن عربي في ثبات الذات من حيث الوجود المطلق وتغيرها من حيث الصور التي هي الموجودات . فالأقانيم الثلاثة ليست هي الذات المطلقة بل صورة الذات المتصورة في الابن والروح القدس . واستند أيضاً إلى ابن عربي في الجمع بين التنزيه والتشبيه ليصحح ألوهية المسيح من حيث ظهور الواحد في الكثرة وإلى وحدة الوجود من حيث أن المسيح هو عين حقيقة الله وذات الله وأن الله هو عين حقيقة المسيح وذاته . ويبدو مراد الجيلي من هذه المخالفة المكشوفة للمعتقد الإسلامي ليس تقرير حقيقة كونية بل خدمة الموقف الصوفي من الأديان والمعتقدات . وهم كما مر لا يقولون بحقيقة دينية واحدة بل يرون الحق موزعاً على أهل الأديان كلهم فلا مندوحة لأحد في تسفية أحد أو تكفيره . واستعمل عبد الكريم الجيلي أسلوب التأويل المغالط لتقرير حرية الأديان وتساويها في الحق مع حرية اللاتدين ـ الإلحاد ـ وتساويه في الحق مع الدين :

الكفار عبدوه بالذات لأنه لما كان الحق تعالى حقيقة الوجود بأسره والكفار من جملة الوجود وهو

حقيقتهم فكفروا أن يكون لهم رب لأنه تعالى حقيقتهم ولا رب له بل هو الرب المطلق فعبدوه من حيث ما تقتضيه ذواتهم التي هو عينها . والذين عبدوا الأوثان منهم فلسر وجوده بكماله بلا حلول ولا مزج في كل فرد من أفراد ذرات الوجود فكان تعالى حقيقة تلك الأوثان التي يعبدونها فما عبدوا إلا الله . وذلك اتباعهم للحق في أنفسهم لأن قلوبهم شهدت لهم بأن الخير في ذلك الأمر فانعقدت عقائدهم على حقيقة ذلك . وهو عند حسن ظن عبده به!

الدهرية قالوا إن الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة الإلهية على ما هو واقع فيه فما ثم إلا أرحام تدفع وأرض تبلع وقد عبدوه من حيث الهوية فقال عليه الصلاة والسلام «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر!» .

التأويل المغالط والمراوغة أركان هذا الحِجاج الصوفي لتقرير حرية الأديان واللاأديان والدفاع عن حق جميع الناس في الإيمان بأي دين وعدم الإيمان بأي دين وتساوى الكافر والمسلم والملحد في البحث عن الحق . وبهذا المنطق الهدام يقترب الجيلي من الحقيقة بإحالة قضايا الاعتقادات إلى شهادة القلوب بأن الخير في ذلك الأمر الذي اعتقده المعتقد ، مستنداً إلى حسن النية عند جميع الناس فيما يعتقدون .

لايزال المتنورون في عصرنا يناضلون لإقرار حرية المعتقدات . ونضال المتصوفة هو الأس في هذه الساحة ويتصل عندهم بإنكار العقوبة وتأويل العذاب في الآخرة على طريقتهم في التأويل . إن النار عند الجيلي غير أصلية في الوجود ولذلك تزول أي أنها غير خالدة . والرحمة هي الأصل لأنها صفة ذاتية له والغضب ليست بذاتية ومن هذا يسمى بالرحمن الرحيم ولا يسمى بالغضبان أو الغضوب . وعلى نفس القياس يتمسك الجيلي بصفات الجمال ويعتبرها أصلاً وصفات الجلال لاحقة . وصفات الجمال هي العليم الرحيم القدوس اللطيف وأمثالها وصفات الجلال هي العظيم الجبار المتكبر... وأسمال الجلال تختص ببعض الموجودات دون بعض بخلاف أسماء الجمال فإن كلاً منها يعم الوجود . ويبدو واضحاً تأثير المسيح في التصوف الإسلامي من هذه الجهة . وقد رأينا كيف يصوب الجيلي السبط التثليث ويؤول ألوهية المسيح بالاستناد إلى ديالكتيك وحدة الوجود . وهذا الهم على أي حال لصيق بأقطاب التصوف الفلسفي الذين يجدون في قلبية المسيح السلمية ما يقربهم إلى حرية الاعتقاد ومساواة المعتقدات في الحق ، مقابل الهم الآخر لأقطاب التصوف الاجتماعي الذين يجدون في قلبية المسيح المشاعية ما يلبي نوازعهم تجاه الخلق .

نكتة فلكية :

تكلم عبد الكريم الجيلي على الفلك ضمن معالجته لقضايا الوجود فقال إن السماء التي نراها ليست هي السماء الدنيا وإنما هي البخار الطالع بحكم الطبيعة من يبوسة الأرض ورطوبة الماء صعدت بها حرارة الشمس إلى الهواء فملأت الجو الخالي الذي بين الأرض والسماء الدنيا وعلى قدر سقوط الضياء بين تلك البخارات . وقد ورد في الحديث أن بين سماء الدنيا وبين الأرض مسيرة خمسمئة عام وبالاتفاق أن النظر

لا يقع مسيرة خمسمئة عام ولولا أن الكواكب يسقط شعاعها إلى الأرض لما شوهدت . وكم في السماوات من نجم مضيء لا يسقط شعاعه إلى الأرض فلا نراه لبعده ولطافته .

هذه الحقائق العلمية الصحيحة ترجع إلى الكندي الذي كرس رسائل عديدة للظواهر الطبيعية والفلكية هي التي بوأته الصدارة في الفلكيات والطبيعيات القديمة . ويبدو أن هدف الجيلي منها نفي الجهة وإبطال العقيدة الدينية بشأن السماء .

بوارق جيلية :

ـ أنا الولد الذي أبوه ابنه والخمر الذي كَرْمه دَنّه .
أنا الفرع الذي أنتج أصلَه والسهم الذي قوسُه نصلُه
اجتمعت بالأمهات اللاتي ولدنني وخطبتها لأنكحها فأنكحتني
فلما سرت في ظاهر الأصول عقدت صورة المحصول فانثنيت في نفسي أدور في حسي فقد حملت أمانات الهيولى وأحكمت الحضرة الموصوفة بالأولى فوجدتُني أب الجميع وأم الكبير والرضيع .

ـ إذا تصور الروح بصورة جسده اكتسب حكمه من الثقل والحصر والعجز وأمثال ذلك فيفارق الروح ما كان له من الخفة والسريان لا مفارقة انفصال بل مفارقة اتصال لأنها تكون متصفة بجميع صفاتها الأصلية ولكنها غير متمكنة من إتيان الأمور الفعلية فتكون أوصافها فيها بالقوة لا بالفعل فإذا كان صاحب الجسم يستعمل الأخلاق الملكية (نسبة إلى المَلَك) فإن روحه تتقوى وترفع حكم الثقل عن نفسها . ولايزال كذلك إلى أن يصير الجسد في نفسه كالروح فيمشي على الماء ويطير في الهواء . وفيما مضى ذكر طريق ذلك وهو دوام الفكر الصحيح وإقلال الطعام والمنام والكلام وترك الأمور التي تقتضيها البشرية فإن هيكله يكتسب اللطف الروحي .

تُلغز هذه المقررات إلى اكتساب الإنسان قوة استثنائية من التمرس في مطالب السلوك الصوفي واستكمال التروحن فتزول من أمامه الحواجز فيتصرف بإراداته الكاملة في الأشياء ويصبح الوعر سهلاً والشاهق مستوياً ويزول الخوف من قلبه بانغماسه في روح الكون وأبّهته الانبساطية المحيطة فلا يبقى في نفسه اعتبار لدولة ولا لجيش فيردد مع شاو يونغ :

هو من لا يغريه الراتب العظيم   ولا يُرهبه الجيش العظيم

ويكون فناؤه النهائي في الحق والخلق فناء عن السلطات الثلاث : الدولة والدين والمال .

وداع لمدار الميم :

ينبغي التفريق بين فكر روحاني وسلوك روحاني . الفكر الروحاني غيبي ضد ـ حركي* قريب من الدين . وهو الذي يقول بأسبقية الروح على المادة ويتكامل مع الدين في محاربة الفيزياء وإنكار السببية والقول بالقضاء والقدر . والسلوك الروحاني هو سلوك المتصوفة على ما رسمناه في هذا الكتاب أي مذهب الفرد الاجتماعي المؤنسن بالقيم الفاضلة والمثل العليا التي تلزم المثقف لتمكنه من الدفاع عن الخُلق . وإن بدا على المتصوفة لغة مروحنة في تناول الكونيات والوجوديات فإن وراء اللغة حقائق فيزياوية متضمّنة في وحدة الوجود وإنكار للقضاء والقدر وتثبيت لمبدأ السببية من جهة العلاقة بين العلة والمعلول والعلاقات المتبادلة بين الأشياء . وإنما تجافى المتصوفة كما سيفعل غوته من بعدهم عن لغة الماديين الأقحاح لأنهم يطمعون في روحنة العلاقات البشرية وبنفس الوقت ولنفس الغاية في تعديل نظام الطبيعة ليكون صديقاً للإنسان . وهذا طموح طوباوي لا توافق عليه الفيزياء إلا أنه مشروع وعادل لو أمكن تحقيقه .

* ضد ـ حركي هو ما يسميه السائد « رجعي » ترجمة للإنجليزية Reactionary . والترجمة بهذا المعنى مكيدة غربية لقطع الشرقيين عن حضاراتهم الراقية . وقد انتبه الصينيون إلى المكيدة فاستعملوا فان ـ دونغ أي ضد الحركة لهذا المصطلح . والضد حركي هو الانهزامي السلبي الذي تعوزه همة المناضل وجرأته . وقد يكون الضد حركي مثقفاً تقدمياً بينما يكون الحركي هو الفلاح الأمي .

مدار الباء

نقطة الباء

النقطة التي تحت الباء ينتحلها بعض المشايخ لنفسه . ويعطيها الشيعة لعلي بن أبي طالب . وللشاعر النجفي محمد علي اليعقوبي يهاجم فقيهاً شيعياً أفتى بحذف اسم علي من الأذان ، والشيعة يؤذنون لعلي بعد محمد فيقولون أشهد أن علياً ولي الله :

محا نقطة الباء عند الأذان لترضى به النقطة الرابعة

وليست نقطة الباء أية نقطة كانت بل هي باء البسملة : باسم الله الرحمن الرحيم . فهي نقطة لها موقع دال وكينوني ولو سقطت لاختل نظام البسملة . ومن هنا قول اليعقوبي إنه محا نقطة الباء عند الأذان فمثلما يختل نظام البسملة بسقوط البسملة يختل الأذان بسقوط علي . وهذا يعني تقديم علي على النبي . وقد صرحت به بعض فرق الشيعة كالنُصيرية والغُرابية . ولم يصرح به الشيعة المعتدلون ـ الإثني عشرية ـ وإن كانوا يعتقدونه . وعلي عند المتصوفة هو الجد الأعلى وإليه يرجع نسب الصوفي . وهذه نقطة تزيد على الباء . فالعديد من الحركات والفرق والتنظيمات تنتسب إلى علي . وإذا نحينا الخوارج جانباً فما من حركة سياسية أو اجتماعية لم تصنع لها نسباً يوصلها إلى علي . حتى الفتوة لما أراد الناصر لدين الله العباسي تنظيمها لتصبح قوة ضاربة بيديه أوجد لها نسباً . ولم يكن الأمر عسيراً عليه فقد نادى جبرائيل في يوم بدر : « لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا علي » فهو متبع لا مبتدع . ومعروف أيضاً أن حركات المعارضة تبدأ منه إذ يقال عنه إنه « أول من علّم قتال أهل القبلة » أي أول من وضع أصول الحرب الأهلية بين المسلمين . وهذا هو المفاد الصريح لقول يوسف بن عمر والي العرق للأمويين عندما خطب بعد القضاء على انتفاضة زيد بن علي فقال : « إن أول من فتح على هذه الأمة باب الفتنة وسفك الدماء هو علي وصاحبه الزُنيجي »[1] . ولم يكن الوالي الأموي متجنياً

(١) في النزاع والتخاصم ـ كتيب هام للمقريزي . والزُنيجي يريد به عمار بن ياسر .

لكن علي لم يتصوف . وإنما شرع مبدأ زهد الحكام . وللتصوف آباء أقرب نسباً من علي قد يكون عامر العنبري من جملتهم . وقد كتبنا عنه فيما سلف من أوراقنا . والعنبري جد مشترك للصوفية وللمعري . ولا تنسحب الأبوة على أبو ذر أو سلمان خلافاً لقول بعض المعاصرين أو ادعاء بعض الصوفية قديماً . فكلاهما سياسي محترف ومناضل اجتماعي يعمل من خلال السياسة اليومية . ولا يندرجان في وصف المثقفين الذي يعم المتصوفة .

باء الأبوة :

نقطة الباء ليس أول متصوف على وجه التاريخ الفعلي للتصوف بل هو ابراهيم بن أدهم البلخي الأفغاني . ولعلنا نعثر في أبويته على جذور اتصال بالتاوية الصينية لقرب المسافة بين أفغانستان والصين . ولا أفترض أنه قرأها فلا شك أنه لم يكن يعرف اللغة الصينية ، لكن نفوذ الحضارة الصينية كان شديداً في تلك الأصقاع المصاقبة لحدود الصين ، المفتوحة دائماً على آسيا الوسطى . ويصعب القول إن التصوف نزل فجأة على قلب ابراهيم فلابد من تحصيل ومصادر فكر يرجع إليها . وشخصية ابراهيم قريبة من الأوصاف التي تعطيها كتب التاو للحكيم . ولا علاقة له بالتصوف الهندي خلافاً لما يعتقد بعض المستشرقين لأن التصوف الهندي دين خالص ومشوب بالخرافات والطقوس ومسلك ابراهيم بن أدهم وخلفائه هو مسلك أهل التاو غير المتأثر بالطقوس والقاطع مع العقائد والمتصل مباشرة بهموم الناس . وقد ألح هؤلاء المستشرقون وتلاميذهم العرب على الخرافة التي صنعت لإبراهيم نسباً في التصوف يرجع إلى بوذا من جهة ما قيل إنه من أولاد الملوك ، شأن بوذا ، وإنه تخلى عن الملك وتصوف . ولا يُثبت له ذلك نسباً . والمستشرقون لا يميزون بين الألوان ويعوزهم الفهم الدقيق للنصوص والوعي السليم بحركة التاريخ وحركة الفكر .

إن أبوية ابراهيم بن أدهم للتصوف الإسلامي لابد أن تثير مسألة هذه القرابة بين التصوف والتاوية . والمقطوع به على أي حال هو التقارب في اللغة والموقف والمبادئ العامة للمتصوفة والتاويين ، مما قد يكون نتيجة علاقة ما بين الأصلين أو نتيجة التماثل في ظروف الحياة والتطور الاجتماعي لآسيا ، ولو أن التماثل أقرب ما يكون بين حضارتي الصين والإسلام . ويتصل التقارب مع التاوية بالأناجيل التي صدرت في موقفها من المال والأغنياء عن منزع تاوي شديد المطابقة ، بحيث يبدو كما لو أن المسيح قرأ كتب التاو قبل أن يعلن نبوته .

ابراهيم هو الذي شرّع للمتصوفة عمل اليد وكان يعمل في الزراعة والنطارة . والثابت أنه استلم ميراثاً جليلاً من والده ـ الغني لا الملك ، فوزعه واستمر في كسب العيش من عمل اليد . وكان ابراهيم يشارك في الدفاع عن حدود الشام ضد البيزنطيين لكنه لا يأخذ تعيينات الطعام من الجيش وإنما يستفيد من الفترات في القتال فيعمل ليوفر الطعام لنفسه . وكان لا يختلط بالجيش . وأظهر عداء مبكراً

للعسكريين ففي ترجمته من « حلية الأولياء » ذكر رفيق له اسمه هارون : كنا مع ابراهيم بغزة نحصد ـ نشتغل في الحصاد ـ فقال يا هارون تنح بنا عن هذا الموضع . قلت : لم ؟ قال : بلغني أن بعثاً بُعثوا إلى أفريقيا (البعث هو الجيش المتوجه من مكان إلى مكان) قلت : وما عليك من البعث ؟ قال : إن الطريق الذي يأخذون فيه قريب منا وإنا لا نأمن أن يأتينا بعضهم فيقول : كيف نأخذ إلى موضع كذا وكذا ، أفندلّه ؟ ليس لنا خير من أن نتباعد فلا نراهم ولا يرونا . وفي رواية أخرى للحلية أنه كان يعمل ساقياً في إحدى جهات فلسطين ولعلها غزة نفسها ، فإذا مر به الجيش إلى مصر قطع الدلو وألقاه في البئر حتى لا يسقيهم . وهذا العداء للعسكريين متأصل في كتاب التاو .

ويرجع إليه أيضاً الموقف الصوفي من الجنة فقد أورد له في حلية الأولياء دعاء يقول : «اللهم إنك تعلم أن الجنة لا تزن عندي جناح بعوضة . إذا أنت آنستني بذكرك ورزقتني حبك وسهلت عليّ طاعتك فاعط الجنة لمن شئت» . الاستغناء عن الجنة بالحب . وهذه أمور لم تكن مذكورة قبل ابراهيم ولا تُعرف بين الزهاد الذين سبقوه وصنفتهم كتب الطبقات ضمن المتصوفة وهم زهاد لا متصوفة وزهدهم ديني قريب من الزهد الهندي وبعيد عن الزهد التاوي والصوفي .

وفي حلية الأولياء أيضاً : سئل أحد أصحابه : أكان إبراهيم كثير الصلاة ؟ قال : لا ولكنه صاحب تفكير ، يجلس ليله يتفكر . وهكذا قيل عن أبو ذر إن أكثر عبادته التفكر . ونقل ابن عساكر عن ابن المبارك أن ابراهيم صاحب سرائر وما رأيته يظهر تسبيحاً... (٢/ ١٧٥) .

وإبراهيم بن أدهم أقرب إلى التصوف الاجتماعي ومبنى فكره وسلوكه على ذلك . لكنه تحدث أيضاً عن الحب كما رأينا ولعله كان يتواجد . ومن أخباره في هذا المقام أنه سمع رجلاً ينشد :

كل شيء لك مغفور ... سوى الإعراض عني

فوقع مغشياً عليه . وهو أقوى من ذلك . ولعل صانع الحكاية تأثر بحديثه عن الحب فنسجها على هذا المنوال .

مهما يكن فابراهيم بن أدهم هو المؤسس الفعلي للتصوف . ولا يوجد قبله من يستحق هذه التسمية . وإنما وُجد الزهاد كما ذكرنا والزهد ركن في التصوف وليس هو التصوف نفسه . وقد ورد في القُشيرية أن ظهور اسم التصوف كان قبل المئتين من الهجرة أي في حوالي زمان ابن أدهم أو بعده ببضعة عقود .

نكتة حول نقطة الباء :

في قول الشاعر النجفي عن نقطة الباء مجانسة بينها وبين النقطة الرابعة . وهذه تعني المساعدات الأمريكية . وكان الأمريكان قد نظموا برنامج مساعدات بعد الحرب العالمية الثانية أرادوا من ورائه أن

ينفذوا إلى البلدان التي خرجت من ربقة الاستعمار البريطاني والفرنسي . وكانت الفقرة الرابعة في هذا البرنامج تختص بهذه المساعدات . وسميت النقطة الرابعة . وأدرك الوطنيون مغزاها فصارت هدفاً للنضال الوطني . وتحولت إلى شتيمة . وأذكر أني كنت في قاعة الدرس بكلية الاقتصاد عام ١٩٥٢ وبجانبي زميل اسمه عبد القادر شديد الحماس في وطنيته ويتفوق علي كثيراً في وعيه السياسي ، فدخل الأستاذ وكان من أتباع النظام الملكي فطفق صاحبي يشتمه بصوت خفيض : عميل . جاسوس . نقطة رابعة! والشاعر النجفي يقصد هذا المعنى متهماً الفقيه المهجو بالعمالة للأمريكان . ولو أن المجانسة بين نقطة الباء والنقطة الرابعة هي ترجيح بلا مرجّح لأن الأمريكان لا يعنيهم شكل الأذان ويمكنهم التعامل معه ضمن مصالحهم سواء اشتمل على النقطة أم خلا منها...

الباب .

الباب هو الداعي . وقيل هو علي بن أبي طالب (معجم الحفني للمصطلحات الصوفية) . والداعي مصطلح اسماعيلي . والصوفية يستعملون مصطلحات الاسماعيلية في بعض الأمور لأنهم يشاركونهم في التأويل الباطني وهم باطنية مثلهم . أما نسبة الباب إلى علي فترجع إلى الحديث النبوي : «أنا مدينة العلم وعلي بابها» والحديث موضوع نص على وضعه الشوكاني في «الفوائد المجموعة» وحجته عدم صحة السند إلى النبي . وأنا أحكم أيضاً بوضعه مستنداً إلى المتن ، فهذه ليست لغة الحديث وليس موضوعه من القضايا المألوفة التي جرت على لسان النبي وإنما هي من لغة ما بعد القرن الأول وقضاياه . والحديث عند الشيعة من النصوص الدالة على أحقية علي بالخلافة أما المتصوفة ، الذين لم يخوضوا في قضايا الخلاف بين الفرق والطوائف ، فيأخذون النكهة الصوفية الباطنية التي تفوح منه . والحديث مثير للخيال وواضعه يجب أن يكون من البلغاء المتمكنين من لغة الباطنية والمتصوفة . ولعل مما يعنيهم منه أيضاً أن المدينة بلا باب تكون مكشوفة للاختراق وتضطرب أحوالها فالباب هو الحاكم عليها . وفي هذا المعنى يكون تفضيل الولي على النبي .

بارقة :

هي لائحة ترد من المجهول الأقدس الأسمى وتنطفئ سريعاً . وتكون من أوائل الكشف ومباديه . أي أنها كالشرارة قبل اشتعال النار .

بواده :

هي ما ينزل على القلب فجأة من الغيب فيوجب قبضاً أو بسطاً . مفرده بادهة مأخوذ من البديهة التي هي ما يأتي بلا روية وتفكير من المعارف والمعلومات . والبادهة شعور لا إدراك وتعد من قضايا النفس لا العقل .

البكاء :

في معجم الحفني : «هو من بقية الوجود . وللباكين عند السماع (الغناء) مواجيد مختلفة فمنهم من يبكي خوفاً ومنهم من يبكي شوقاً ومنهم من يبكي فرحاً . وبكاء الوجدان أعز رتبة» .

على أن البكاء ليس عن السماع وحده . والبكاء خوفاً ليس من دأبهم لأن الصوفي لا يخاف ، إنما يشتاق . ولا يفرح إنما يغتبط ، تغشاه الغبطة عند مشاهدة الملكوت في تأملاته . وقوله بكاء الوجدان أعز رتبة هو سدرة المنتهى في البكاء الصوفي .

ومن بكاء الوجدان ما نقله بعضهم عن شيخ المعرة أنه دخل عليه من غير أن يشعر به فسمعه يقرأ : إن في ذلك لآية لمن خاف عذاب الآخرة . ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود . وما نؤخره إلا لأجل معدود . يوم يأتِ لا تكلّم نفس إلا بإذنه فمنهم شقي وسعيد... وأخذ بالبكاء وهو يقول : سبحان من قال هذا في الأزل . سبحان من قال هذا في الأزل...

المعري في حاجة إلى البكاء . وبكاؤه بكاء الوجدان لا بكاء الفرح ولا بكاء الخوف فالمعري لا يخاف ولا يفرح . وما يثير البكاء فيه تلك النصوص العالية من الشعر والقرآن ، والتي يستبطنها المعري أكثر من سواه لعمق ذائقته الفنية .

على أن الغزالي عقد فصلاً من «إحياء علوم الدين» عنوانه : لماذا يفضل المتصوفة الغناء على القرآن ؟ أورد فيه أن المتصوفة يتواجدون عند السماع فيأخذون بالبكاء وذلك لأن الغناء فيه ضروب من الأقوال والمعاني الخيالية والوجدانية غير التي في القرآن بمضموناته الجدية الصارمة . والمعري يخالف المتصوفة في ذلك فهو لا يسمع الغناء وقد اتهمهم بتحويل العبادة إلى رقص . ولو أن الصوفية لا يرقصون كلهم . بل وفيهم من لا يستمع الغناء . وبكاؤهم يكون في الخلوات وقد يثار ببيت من الشعر يتواجدون عند سماعه أو بآية من القرآن تحيلهم إلى المطلق الكوني على أجنحة البلاغة العالية .

والبكاء من الحزن من بكاء الوجدان . والحزن عندهم حال أي وارد يرد على النفس لا يدوم . لكن فيهم من جعله زكاة العقل . أي ضريبة تجب على الإنسان عندما يتعمق وعيه ويتسع عقله فيصبح محيطاً بالأشياء متوغلاً في الحقائق . وللضريبة أصل في سِفر الجامعة إذ يقول : «في كثرة الحكمة كثرة الغم والذي يزيد علماً يزيد حزناً» . وقد صاغه أبو الدرداء بهذه العبارة الموجزة «من يزدد علماً يزدد وجعاً» . وبهذا يكون الحزن صفة لازمة فلا يعود وارداً أو بارقة ، وهذا يصحح قول من اعتبر الأحوال دائمة ، وأنا أرى أن الحزن بهذه الهوية مقام لا حال فهو من لوازم المعرفة . والعارف قد يضحك ، وضحكه تبسم ، إلا أن بكاءه هو الغالب . وما ذلك إلا لأنه تخلى عن حظوظ النفس فلم يعد يرغب ولا يفرح بشيء . بل إنه لا يحزن على شيء فاته وإنما حزنه لما يرى من غلبة الشر واتساع الظلم .

والبكاء يرخي التوتر ويثري الوجدان . وقد يأتي فجأة أمام حدث أو مشهد مثير للأسف . ومثله

بكاء محمد بن طباطبا لمشهد المرأة التي كانت تلتقط الرُطَب المتساقط من أحماله حتى تتقوت به هي وبناتها إذ لا طعام لهن سواه . فبكى ثم أبلغها بعزمه على الثورة .

وفي توجيه لعبد القادر الجيلي : «ابك له . وابك منه . وابك عليه» . فلم يترك جهة من جهات البكاء إلا استوفاها .

وقد يكون البكاء بحركة رعونة يفقد بها الإنسان السيطرة على نفسه فيمزق ملابسه أو يخرج هائماً إلى البر . وهذا كان يحدث في مجلس الجيلي حين تتنزل عليه الكلمات جملة واحدة ويفقد السيطرة عليها فيشطح أو يغوص في عمق الوجدان فتطفح على لسانه عبارات تفاجئ العقل الغافل فتوقظه وقد تشعل فيه النيران .

والعارف لغيرته على الخلق يبكي عليهم . لأنه لا يطيق منظر الجياع والمرضى والشحاذين فيتسلط عليه الغم مما يراه . وإذ هو لا يستطيع نصرتهم يسعى لتخفيف أزمته (الفردية) بعمل فردي . وترد عليه في ذلك أحوال من السعادة يطرب لها .

وقد بدا لي أن مثقفي زماننا لا يبكون . وقل فيهم من يقف أمام شحاذ أو ماسح أحذية فيتأوه ويصب لعناته على من ألقى بهم على قارعة الطريق وسلبهم كل ما يستحقون . وقد يعقد العزم الذي عقده ابن طباطبا . ومع معرفته بعجزه يواصل التأوه . ولكي يخفف من أزمته يمد يده في جيبه ليخدع نفسه أنه قام بما عليه فيدفع للشحاذ . أو يفتعل حاجة حذائه إلى الصبغ فيخلعه ويسلمه إلى ماسح الأحذية ليصبغه ثم يستعيده ويدفع له ضعف المقرر فيكون ذلك كالسلوان يشربه الحزين فيسلو... ليس لأهل الثقافة هؤلاء مقام في البكاء ولا حال ولا بارقة ولا بادهة فقد قست قلوبهم فهي كالحجارة أو أشد قسوة . وما ذلك إلا لأنهم قدموا حظوظ أنفسهم على حظوظ الناس ، واعتمدوا على الفكر المترجم بكليته الأوربية الجاسية . ومهما ألفوا وكتبوا فإن حالهم مثل حال ذلك الحكيم الذي أخبرنا عنه أصحابنا فقالوا كما نقله عنهم أبو طالب في « قوت القلوب » إنه كان في زمن بني إسرائيل وإنه صنف ثلاثمئة وستين كتاباً في الحكمة حتى وصف بالحكيم فأوحى الله إلى نبيهم قل لفلان قد ملأت الأرض نفاقاً ولم تُرِدْني بشيء من ذلك وإني لا أقبل شيئاً من نفاقك . فأُسقط في يديه وحزن وترك ذلك وخالط العامة ومشى في الأسواق فأوحى الله إلى النبي قل له الآن وافقت رضاي...

ثلاثمئة وستين كتاب لم تجلب له الرضوان . فلما ترك الثقافة ونزل إلى الناس ليعيش معهم ويشاطرهم همومهم تأنسن وتأله وحصل له الرضا كما قال القطب الجيلي عن نفسه :

مازلت أرتع في ميادين الرضا   حتى وُهبت مكانة لا توهب

وميادين الرضا هي ميادين الخلق... وقد ثبت عندي أن البكاء لا يأتي من الكتب بل من المشاهدة والمخالطة .

سؤال :

هل يصل أحد من العارفين إلى حالة جفاء البكاء ؟ الجواب نعم إذا وصلوا إلى حقائق القرب وذاقوا طعم الوصول في بِره زال عنهم ذلك لأن بكاهم إنما هو في حال سيرهم إلى الله وقد وصلوا .

هذا السؤال وجوابه رأيته في وريقات مخطوطة حصلت عليها من رجل كرخي قال لي إنها من مخلفات والده . ولم أعرف مؤلفها سوى أني رأيته يذكر الشاذلي فعلمت أنها من كتب المتأخرين . وما أورده بخصوص جفاء البكاء محير . ولنفرض أننا وصلنا إلى حقائق القرب وذقنا طعم الوصول فلم يبق في أرضنا جائع ولا ظالم ولا مالك أفتزول دواعي البكاء ويستحيل حالنا إلى غبطة شاملة ؟ إن دوام السرور يُضعف العزيمة ولعله من الأسباب التي دعت أصحابنا إلى رفض الجنة لأنها سرور مطلق وراحة مطلقة تتوقف فيها الأشياء عن الحركة وتنتفي الغاية من الوجود . وقد بني الوجود على المتضادات كما قرره شيوخ التاو وهي سر بقائه . وأظننا لن نصل إلى حالة جفاء البكاء لأجل ذلك . ويبدو مؤلف هذه الوريقات في عجلة من أمره .

الأبدال

في لسان العرب : هم قوم من الصالحين بهم يقيم الله الأرض أربعون في الشام وثلاثون في سائر البلاد لا يموت منهم أحد إلا قام مكانه آخر فلذلك سموا أبدالاً . وعن ابن شُميل : الأبدال خيار ، بدل من خيار . وقال ابن السِكّيت : سمي المبرزون في الصلاح أبدالاً لأنهم أُبدلوا من السلف الصالح (أي قاموا مقامهم بعد ذهابهم) . والأبدال هم الأولياء والعباد سُمّوا بذلك لأنهم كلما مات منهم أحد أُبدل بآخر .

وفي تاج العروس :

«الأبدال سبعة لا يزيدون ولا ينقصون إذا مات واحد قام آخر يحفظ الله بهم الأقاليم السبعة لكل بدل إقليم فيه ولايتهم . منهم واحد على قَدم الخليل والثاني على قدم الكليم والثالث على قدم هارون والرابع على قدم إدريس والخامس على قدم يوسف والسادس على قدم عيسى والسابع على قدم آدم . وهم عارفون بما أودع الله في الكواكب السيارة من الأسرار والحركات والمنازل وغيرها ولهم من الأسماء أسماء الصفات وكل واحد بحسب ما يعطيه حقيقة ذلك الاسم الإلهي من الشمول والإحاطة ومنه يكون تلقّيه .

ونقل الزَبيدي عن أحد شيوخه : وعلامتهم أن لا يولد لهم . قالوا كان منهم حماد بن سلمة تزوج سبعين امرأة فلم يولد له . وفي شرح الدلائل للفاسي في ترجمة مؤلفها أنه لم يترك ولداً ذكراً . وأفاد بعض المقيّدين أن هذه إشارة إلى أنه كان من الأبدال . وصنّف العز بن عبد السلام رسالة في الرد على من يقول بوجودهم وأقام النكير على قولهم : بهم يحفظ الله الأرض» .

ـ نقف عند قوله : لا يولد لهم ولد ذكر . وهذه حال المسيح الذي لم يتزوج أصلاً . وحال محمد الذي لم يكن له ولد ذكر . وكذلك حال معظم الصوفية من الأقطاب . ومن المعاصرين لم يكن لكارل ماركس ولد ذكر ولم يولد للينين . لكن بعض الأقطاب لهم أبناء وبنات كثيرون كعبد القادر الجيلي وابن عربي والحلاج له ولد ذكر أو أكثر ، ولتولستوي بنات وأبناء . فهل ما أشار إليه صاحب التاج هو من محض الصدف ؟

العز بن عبد السلام متهم بالميل إلى التصوف وحوكم عليها وبُرِّئ . وكان يعتقد بولاية معاصره ابن عربي وهو من الفقهاء الذين اهتموا بالناس وحقوقهم . وإنما جاءه ذلك من التصوف لا من الفقه . على أنه ينكر قصة الأبدال كما صُوّرت . ولنستعرض أقوال الآخرين في ذلك ثم نحقق ما نراه حقاً فنذكر تفسير الجرجاني في التعريفات للبدل إذ أعطاه وضعاً غيبياً فجعل الأبدال سبعة رجال هم كل من سافر عن موضعه وترك جسداً على صورته وعاش ظاهراً بأعمال أصله بحيث لا يعرف أحد أنه فُقد . والمعنى أنه لا يموت بل يتلبس بالأجساد والصور على صورته . وجعلهم آخرون أربعين ولم يقيدوهم بالشام . وفي ترتيب آخر : هم أربعون على خلق ابراهيم وسبعة على خلق موسى وثلاثة على خلق عيسى وواحد على خلق محمد . فهم على مراتبهم سادات الخلق .

وأفضل هذه التعريفات قول لسان العرب إنهم قوم من الصالحين بهم يقيم الله الأرض . وإنهم سموا أبدالاً لأنهم كلما مات منهم واحد أُبدل بآخر . ووصْفهم بالعُبّاد فيه إقحام فقد أورد المُناوي في شرح الجامع الصغير عن علي بن أبي طالب أنهم : لم يسبقوا الناس بكثرة صلاة ولا صوم ولا تسبيح ولكن بحسن الخُلُق وصدق الورع وحسن النية وسلامة الصدر . وفي «تنبيه المغترّين» للشعراني عن النبي : إنهم لم يدخلوا الجنة بكثرة صوم ولا صلاة وإنما دخلوها بسخاوة النفوس والنصح للأمة . والحديثان عن محمد وعلي من وضع الصوفية . وبهما تنتفي عنهم صفة العبادة وتكون البدلية على الصلاح والنصح للأمة . أما دخولهم الجنة فإذا أخذناهم في مذاهبهم الصوفية فهم لا يدخلونها لأنهم لا يسعون إليها . والأبدال مصطلح صوفي ولابد من تقييدهم بشروط التصوف ومقتضياته .

ويبدو أن العز بن عبد السلام يوافق على مفهوم البدل من جهة كونه القطب الغوث الذي وصل إلى مرتبة المعرفة العليا فامتلك الهيمنة على الأشياء فصار يصرّفها ولا تصرّفه ، وعلى الدولة فهو أقوى منها تخافه ولا يخافها وعلى المال فلا يدخل في قليل منه أو كثير بل هو خصم مسيحي لأربابه . ومن حق العز أن ينكر تعريف الجرجاني لأنه يعطيه صفة الألوهية أو صفة الملاك وهما زائدتان على صفة العارف . أما إنكاره قولهم بأن الله يحفظ بهم الأرض فهذا من جهة الرمز لأن وجود الأبدال يوفر القوة المضادة لقوة التخريب التي تقوم بها الدولة ورجال الدين والأغنياء ودور البدل هنا ما بين تحريك القوى الإنسانية المضادة لقوة التخريب وما بين تخفيف آثار التخريب على الأرض والبشر . وقد فهم العز هذه المقولة من جهة الفقه لا من جهة التصوف .

مهما يكن فالقول بأن الله يقيم بهم الأرض يعطيهم اسم الأوتاد . وهذا مأخوذ من الفلك القرآني حيث اعتبرت الجبال أوتاداً للأرض تمنع ميلانها وتثبّتُها في مستقرها . واستعيرت للأبدال لأن وجودهم على الأرض يمنع أهلها من الفساد ويبقيهم على حال الصلاح والاستقامة فلا تنخسف بهم . وعن هذا يقول المثل العراقي : «لو خُليت قُلبت» أي لو أن الأرض خلت من الصالحين لانقلبت .

يقارن الأبدال والأوتاد اسم آخر هو «ضنائن الله» من الضن ، بالضاد ، أي البخل والحرص الشديد . وضنائن الله هم الذين يضن الله بهم عن الفساد ويحفظهم من الجنائث . والضن يرد بمعنى البخل بالشيء النفيس فالضنائن تكوينات نفيسة تكون لها مكانة مخصوصة عند الله فيختصهم بالعناية ، ليس العناية التي تحفظ حياتهم بل العناية التي تحفظ نفوسهم لأنهم قد يكونون قصار الأعمار وقد يتعرضون في حياتهم لكثير من المحن والشدائد وتبقى نفوسهم على حالها من القوة والاستقامة مع عمق التأثير . والضنائن وصف عام يضم الأبدال والأوتاد بين جناحيه . وها نحن نخوض في لجتهم فنسعى لحصرهم والإبانة عنهم قدر المستطاع وقد التقطنا أسماءهم من شتى الأمم والملل لأن مفهول البدل أممي عالمي من جهة أنه من أوتاد الأرض كلها لا أوتاد أمة بعينها :

لاوتسه :

أول الأبدال في التاريخ . من رجال القرن السادس قبل الميلادي . معاصر لأواخر أسرة تجوو وحقبة الربيع والخريف التي ازدهرت فيها الفلسفة الصينية . مؤسس المدرسة التاوية في الفلسفة . جُمعت تعاليمه في كتاب «تاو تي تشنغ» . ويختلف المؤرخون حول محرر الكتاب إن كان هو نفسه أو أتباعه في قرن لاحق . وكتابه هذا هو المصدر الأم للتاوية الاجتماعية ـ التاوية المناضلة ، وبالتبعية : التصوف الاجتماعي في الإسلام . دعا لاوتسه إلى تبسيط الدولة للتذليل من جبروتها وإلى إشاعة الأموال وعدم اكتنازها واحتكارها لفئة قليلة من الأغنياء وأرباب الدولة . وعارض الإسراف في التمدن على حساب جوهر الإنسان الذي يجب أن يبقى صافياً من إضافات المدنية عدا الضروري منها . وعارض الحرب ودعا إلى تحويل السيوف إلى محاريث . رسم الطريق الذي يجب أن يسلكه المثقف تجاه الدولة : مقاطعتها وعدم التعامل معها وأعلن تحديه للإمبراطور بهذه العبارات المباشرة :

... وهكذا عند تتويج الإمبراطور
أو تنصيب الوزراء الثلاثة
لا تبعث هدية من اليشب
أو فصيلاً من أربعة خيول
بل إلزم مكانك وأظهر التاو

فجعل راية التاو ضد راية الدولة . والتاو هو المطلق الصيني الذي يتحد فيه التاوي كما يتحد الصوفي

بالمطلق الإسلامي . الاتحاد البديل عن الاتحاد بالدولة .

وُظّف اسم لاوتسه في تأسيس ديانة تحمل اسم التاو بعد خمسة قرون من زمانه . وقد مشت الديانة والفلسفة متوازيتين لم تؤثر إحداهما في الأخرى . لكن الديانة حملت بعض عناصر الفعل الموجب في الفلسفة التاوية فكانت مدرسة للقوة يتدرب فيها الصينيون على مقاومة الاختراق الأجنبي لحدودهم . وابتكروا ضروباً من الرياضات البدنية لتأهيل مواطنين أشداء . لكن الديانة أُثقلت بالخرافات وتحولت إلى مدرسة للسلب تسيء تأويل السلب الفلسفي في التاو واستخدمتها بعض الحكومات لأغراضها فخرجت عن خطوط المعلم في مقاطعة الدولة . ولذلك هاجمها ماو تسي تونغ . إلا أنه لم يميز بينها وبين الفلسفة فعم بهجومه لاوتسة وكأنه حمّله مسئولية تأسيس الديانة . وهذه من مادية ماو المبتذلة التي أنتجت كارثة الثورة الثقافية[1] .

أفكار لاوتسه مشاعية في بنيتها العامة . وهي من أصول الشيوعية الصينية الحديثة التي تضافر على تأسيسها وتطويرها الشيوعيون الصينيون بالدمج بين الماركسية والحكمة الصينية . وقد أنجزت هذه الصيغة من الماركسية الصينية التحويل المشاعي للمجتمع الصيني وحققت حلم حكماء التاو في توفير الطعام للجياع الذين كانوا في زمن التاو أقل من خمسين مليون وفي هذا الزمن أكثر من مليار شبعوا كلهم فلم يبق فيهم جائع . هذا في حين بقي سكان الهند بملايينهم السبعمئة يكابدون جوع العصور في ظل الفلسفة الهندية المشبعة بالدين والتصوف الهندي المثقل بالطقوس . ولم يتبين شيوعيو الهند الطريق الذي سلكه شيوعيو الصين فصنعوا هذه المعجزة...

إبيقوروس :

يلفظ معرباً : أبيقور . وأصل بائه باء باريس وهمزته مكسورة ولفظه العربي بالباء الأصلية وهمزته مفتوحة . من فلاسفة الإغريق في النصف الثاني من القرن الرابع والأول من الثالث ق .م . طور المادية الذرية لديموقريطس وقرنها بالإلحاد أو الربوبية بشكل ما إذ أقر بوجود الآلهة وأنكر تدخلهم في شئون العالم فأبقاهم في عالمهم بعيداً عن عالم البشر . وفكرته قريبة من أفكار أهل الصين عن السماء إذ تصوروا إمبراطورية تقوم في السماء ولا علاقة لها بالأرض . وحارب أبيقور الخرافات الدينية لاسيما العقائد التي تسبب الذعر للناس من الآلهة . وأنكر تأثير الأدعية ، كما أنكرها الصيني وانغ تشونغ ، وقال : لو استمعت الآلهة لأدعية الناس لهلك الناس سراعاً لأن الناس يدعون على بعضهم البعض بالشر والهلاك . ودعا إلى حياة بشرية خالية من الخوف والحزن . وقد أسيء تفسير آرائه ، كما أسيء تفسير آراء

---

(١) وجود ديانة باسم التاوية لا ينقض قولنا إن الصين لم تعرف الأديان فالديانة التاوية ليس فيها شعائر يومية ولا عبادات وليس لها أتباع يقال لهم التاويون ويقصد الأفراد من أهل الصين معابدها لأجل النذر أو الدعاء ولا يفعلون ذلك دورياً بل قد لا يفعله الفرد إلا مرة في العمر وقد لا يفعله . ولم تتوطد للتاوية مؤسسة أكليروسية .

لاوتسه ، فجعلوها دعوة إلى اللذائذية ونشأت مدرسة لاحقة تسمى الأبيقورية تدعو إلى التلذذ بالحياة من دون مراعاة للقيم والمبادئ الأخلاقية . وأبيقور برئ منها . وإنما كان محفوزاً بحب الناس والإشفاق عليهم من الرعب الديني .

مُوتسه :

من فلاسفة القرن الخامس ق .م . عني بالمنطق والإنسانيات . لعله أول ناقد للكونفوشية التي اتهمها بإفقار الناس نتيجة إثقالهم وإشغالهم بالطقوس . وهاجمها أيضاً لإنكارها الأرواح . والكنافشة لا يقرون بالكائنات المفارقة لكن موتسه جعلها ضرورية لضبط الناس وتشكيل وازع الخير والمحبة فيهم . وكان في الحب كالمسيح يجعله أساساً للحياة الفاضلة . وقد تحدث عن الإله الواحد الكبير الذي يريد من الناس أن يتحابوا والذي يحاسبهم على أفعالهم فيثيب المحسن ويعاقب المسيء فوجود الله عنده ضرورة لنشر الفضيلة . ولم يَنسُب إليه فعل الخلق ، والفكر الصيني عموماً لم يتوسع في مسألة الخالق والمخلوق ، وإله موتسه للمراقبة والتوجيه فقط . ولذلك لم يؤسس ديانة . وأخطأ مؤرخوه المعاصرون حين اعتبروه الصيني الوحيد الذي أسس ديناً . فالكلام عن الإله لا يعني الدين بالضرورة وقد أنكر موتسه الطقوس والجبرية وهما لحمة الدين وسداه .

ظهر موتسه في حقبة الممالك المتحاربة فعُني بقضايا الحروب . وقد أنكر الحروب العدوانية وأقر الحروب الدفاعية كما سيفعل المعري من بعده وسعى لإيجاد آلية تحكم الصراعات بين الدول ودعا إلى تشكيل قوة مشتركة للدفاع عن الدول الصغيرة ضد عدوان الدول الكبيرة . وترشحه هذه الدعوة ليكون « أبو الأمم المتحدة » .

كان موتسه يحب الإنسان ويشفق عليه كما سيكون أبيقور من بعده . لكنه مثل أبيقور لم يعط اهتمام مكافئ لمسألة الجوع ولفقر ، فهذه كانت رسالة التاويين .

منشيوس :

اسمه الأصلي مونغ تسه ومنشيوس تحريفه اللاتيني على لسان الجزويت الطليان الذين وفدوا على الصين في القرن السابع عشر . ثاني معلمي الكونفوشية الكبار . ظهر في القرن الرابع ق .م . تبنى منظومة أستاذه العقائدية وخالفه في السياسة والمجتمع . فقد وقف مع الشعب ضد الحكام وبرر الثورة للشعب إذا انتُقصت حقوقه . وصدر عن تحسس شديد ضد الفقر والجوع الذي يعم الشعب بينما يتمتع الملك والطبقة الملتصقة به بالنعيم الخيالي . كان يتوجه بنفسه إلى الملوك ويحاسبهم على سرقة حقوق الشعب والتمتع على حسابه بلغة عالية النبرة صريحة متحدية . وتبنى مشروع المربعات التسعة للإصلاح الزراعي . وقد نسبه إليه مؤرخوه المعاصرون لكنه في الحقيقة من موروثات أسرة تجوو في الألف الأول قبل الميلاد بقي في الذاكرة الحية للفلاسفة فتبناه التاويون وتبناه منشيوس ، فصار من مذاهب الفلاسفة الطوباوية .

ويتضمن المشروع تقسيم مساحة يسقيها بئر واحد إلى تسع حاكورات توزَّع ثمانية منها على ثمانية عوائل ويبقى التاسع للدولة تستثمره العوائل الثمانية بالتضافر لصالح الدولة . ويكون المربع التاسع بديلاً عن الضريبة إذ لا يدفع الفلاحون عن مربعاتهم شيئاً سوى حصتهم في استثمار المربع التاسع . وزراعة المربعات موجهة ومخططة سلفاً وتشترط إلى جانب المزروعات تربية حيوانات لأجل اللحم ودود القز للملابس . والعائلة مخيَّرة بين استهلاك هذه المنتجات أو بيعها . لكن المشروع يُلزم العائلة أولاً بتوفير الطعام والملبس لشيّابها وعجائزها . وقد أُهمل المشروع بعد زوال أسرة تجوو في غضون المئة الثالثة قبل الميلاد وكانت الفلسفة قد ظهرت في هذه الآونة فتبناه الفلاسفة الذين اعتبروا « دار تجوو » مثالاً للمدينة الفاضلة . وذلك بسبب اقتصادها المشاعي الطابع .

نظر بعض المؤرخين إلي منشيوس بمنظار مفارقة التقدمي والرجعي والمحافظ فقالوا إن منشيوس يميني في الاديولوجيا يساري في السياسة! وهذه ليست بدعة في تاريخ الفكر لأننا نعثر على حالات كثيرة من الفكر التقدمي بعيدة عن هموم الشعب وحالات من الفكر المحافظ أو الديني قريبة من الشعب . لكن الفكر الديني يقف في الغالب مع الطبقات المالكة . ومنشيوس ليس مفكراً دينياً بل مفكر محافظ حسب المذهب الكونفوشي . والكونفوشية ليست ديناً . على أن مفارقة تقدمي ـ أرستقراطي وجدت على امتداد التاريخ . فقد كان شون تسه ، أحد آباء الشرائعية ، مفكراً تقدمياً وبعيداً عن الشعب وهمومه . وهكذا كان فلاسفة الإسلام عدا الرازي . وتميُّز الرازي يرجع إلى تلبسه بالروحانية الشرقية لأنه خرج من عهدة المشائين ومنطقهم الصمُل الجاسي إلى ربوبية إنسانية . وهذا هو حال المتصوفة الاجتماعيين بدءاً من ابراهيم بن أدهم . وقد مر بنا أن أقطاب التصوف المعرفي لم يدخلوا في سلك النضال الاجتماعي المتشاعي فكانوا أقرب إلى فلاسفة الإسلام منهم إلى المتصوفة .

من أقوال منشيوس :

من ينقصه حس المواساة ليس بشراً
من ينقصه الحياء والكرم ليس بشراً
من ينقصه التواضع والخشوع ليس بشراً
من ينقصه الإحساس بالحق والباطل ليس بشراً .

البشرية إذن معطى فلسفي لا معطى طبيعي ، وشروط التبشرن أخلاقية . أما اكتمال خلقة الإنسان المتطور عن النسناس فهي انتقال من طور ولادي إلى طور آخر لا يترتب عليه تحول النسناس إلى إنسان . هذا التصور من خصوصيات الفلسفة الصينية ولا وجود له في الفلسفة الإغريقية وامتدادها الإسلامي . إنما توجد شروطه عند المتصوفة . وتتكامل شروط منشيوس للتبشرن مع المبدأ السائد عندهم بأن ما يميز الإنسان عن الحيوان الإحساس بالعدل وليس مجرد العقل . فالعقل يكون أحياناً مشترك مع بعض

الحيوانات . وقد لاحظ المعري تفوق دودة القز في المهـارة على الإنسـان . والعقل أيضاً قد يُستعمل للعدوان والتدمير كما هو الغالب حتى اليوم ولذلك ظهر التعذيب عند الإنسان وليس عند الحيوان لأن الحيوان ليس له عقل يمكّنه من تنويع وسائل القتل . ومنظومة الخصال الفاسدة الشريرة توجد عند الإنسان لا عند الحيوان . وهكذا فالانتقال من النسناس إلى الإنسان مشروط بالإحساس بالعدل .

تشوانغ تسه :

بين القرن الرابع والثالث ق .م . ثاني فلاسفة التاو . واصل تعاليم لاوتسه وطورها وعمقها . وخلافاً للمعلم لم يشتغل في الإدارة إذ كان لاوتسه مسئولاً في الأرشيف الإمبراطوري (أمين مكتبة) . أما تشوانغ تسه فاختار العزلة . وفي عزلته تخلى عن زوجته كما ذكرنا في ميم المحبة ـ الزواج عندهم . ولما ورد إليه وفد من أحد الملوك يدعوه إلى بلاطه طردهم وسخر منهم وقال : «لا تدنسوني . أريد التمتع بإرادتي الحرة» . وهذا على قياس مسلك المتصوفة في مقاطعة الدولة واعتبارها دنس . تركزت فلسفة تشوانغ تسه الاجتماعية على موضوع العودة إلى الطبيعة ، فهو أول فيلسوف طبيعاني Naturalist وفي هذا المساق عارض التوسع في الحياة الحضرية واعتبرها تكديراً لجوهر الإنسان . لكن عناية أستاذه لاوتسه بأمور الفقر والجوع كانت أشد إذ لم يعطي لاوتسه حيز واسع للطبيعانية وإنما روج لمذهبه في اللافعل وقرنه بإشباع الحاجات المادية للناس . وقد بدا لاوتسه كما لو أنه يتكلم بلغة المتصوفة التي تنكر التوسع في الثقافة على حساب الناس كما مر في حكايتهم عن الحكيم الإسرائيلي . فقد دعا إلى «إفراغ الذهن وملء المعدة» ومناطه عندي أن الانشغال الزائد في الثقافة يُنسي صاحبه حقوق الناس وهمومهم وكأن ملء الذهن يتعادل مع إفراغ المعدة . وهذه إشارة مبكرة إلى التعارض بين العمل العقلي الخالص ـ العقل الخالص ـ وبين العمل الاجتماعي . وقد رأيناه في ثقافة الإسلام حين رأينا فلاسفة الإسلام ومتصوفة الخط المعرفي ـ فلاسفة التصوف ـ يبتعدون عن هموم الناس بينما يقترب منها أقطاب التصوف الاجتماعي الأقل عناية بالمقولات الفلسفية/ الأقل عناية بها وليس الأقل معرفة .

الأميز والأهم في تشوانغ تسه أنه من أوائل الذين رسموا خط المعارضة والمقاطعة مع الدولة واعتبرها شرطاً للثقافة الحرة . وكان في سلوكه الشخصي يمتثل شروط المتصوفة للحكيم . وقد تخلى عن زوجته الشابة بعد أن استحكم في التاو إلا أنه لم يتركها لمصيرها . وضنائن الله كما ذكرت مراراً ملهمون بالوجدان حتى في أدق معاملاتهم اليومية . وهو غير مسئول عن انتحارها فقد أراد لها السعادة بعيداً عنه بعد أن تعذر عليه توفيرها لها عنده . وشرّع تشوانغ تسه مذهب «المجتمع العظيم» المساوق لمبدأ «راحة الخلق» عند المتصوفة وفيه تكون الدولة وموظفوها في خدمة الشعب وليس العكس أي أن يكون الشعب في خدمة الدولة كما هو جارٍ حتى اليوم .

يسوع الناصري :

عمانوئيل بن مريم من زوجها الشرعي يوسف بن داود . ويسوع لقبه ، وأصله يشوع وحرف في العربية إلى عيسى . ولد في العام السادس قبل الميلاد وعاش ستة وثلاثين سنة وهو الأصغر عمراً من بين ضنائن الله . أعدمه الرومان بالتواطؤ مع عملاء لهم من اليهود بعد أن تبينوا الأبعاد الخطرة لحركته . شكك بعض مؤرخي العصر الحديث بوجوده ، ومعظم المشككين من اليهود الغربيين . وتلقف تشكيكهم كاتب مصري ملحد هو عصام الدين حفني ناصف في كتاب كرسه لهذا الغرض عنوانه «المسيح في مفهوم معاصر» والتشكيكات اعتباطية . وقد ردها كارل ماركس وفردريك انجلز ولم يعبأوا بها . وكلام الأناجيل عن يسوع واضح ولا خرافة فيه سوى ما يمس لغة العقيدة . جاء في الإصحاح الأول من إنجيل متى :

«أما ولادة يسوع المسيح فكانت هكذا . لما كانت مريم أمه مخطوبة ليوسف قبل أن يجتمعا وجدت حبلى من الروح القدس . فيوسف رجلها إذ كان باراً ولم يشأ أن يُشهرها أراد تخليتها سراً . ولكن فيما هو متفكر في هذه الأمور إذا ملاك الرب قد ظهر له في حلم قائلاً : يا يوسف بن داود : لا تخف أن تأخذ مريم امرأتك لأن الذي حُبل به فيها هو من الروح القدس... فلما استيقظ يوسف من النوم فعل كما أمره ملاك الرب وأخذ امرأته . ولم يعرفها حتى ولدت ابنها البكر ودعا اسمه يسوع» . لم يعرفها : لم يمسسها .

وفي إنجيل لوقا الإصحاح ٢ أن الملاك نزل عليها وقال لها : ستحبلين وتلدين ابناً وتسمينه يسوع فقالت له : كيف يكون هذا وأنا لست أعرف رجلاً . فأجابها الملاك : الروح القدس يحل عليك... وفي نفس الإصحاح يذكر ولادة يسوع واحتضانه من قبل مريم ويوسف .

وبتنحية اللغو الديني جانباً يبقى لنا أن نتحدث عن ولادة طبيعية لطفل اسمه عمانوئيل قد تكون أمه حبلت به في فترة الخطوبة وقبل الدخول بها ، كما يترجح عندي من نصوص الإنجيلين . واستُغلت هذه الحادثة لنسج قصة الروح القدس والولادة بلا دنس أي بلا اتصال جنسي . والشرقيون يتأثمون من الجماع حتى حين يكون ضمن العلاقة الزوجية . وقد مدح أبو ذؤيب الهذلي أحد أبطاله بأن أمه حبلت به من وراء الثياب :

ممن حملن بهم وهن عواقد حُبُك النطاق فشب غير مهبَّل

أي من غير أن يحدث تماس مباشر بينها وبين زوجها . ومن الغريب أن تفوت المسلمين هذه النكتة فلا تدخلها كتب السيرة في ولادة محمد . والعقيدة الإسلامية تتشدد في نجاسة الفعل الجنسي ولذلك شرعت غسل الجنابة . وكلمة جنابة من جذر جنب العبري والسرياني ويفيد جملة من الآثام . فالجنابة تعني الإثم والدنس وغسلها يراد لتطهير الروح منها .

طُهرانية الشرقيين تفتّق الخيال عن أمنية مستحيلة أن تكون ولادة ضنائن الله بلا دنس...

كنت في حديث مع طبيب قبرصي فتطرقنا إلى المسيح فقال : «أعرف أنه ليس نبياً بل فيلسوف . قلت له : الأدق أن نقول حكيم» . ويمكن في الحقيقة أن لا يكون حكيماً بقدر ما هو مناضل اجتماعي . إذ هو لم يشتغل في الثقافة ويصعب توصيفه كمثقف بهذا المعنى . على أننا نقع في مفارقة إذا نفينا عنه صفة الحكيم أو المثقف لأن شرطنا في هذا المسرد للأبدال والضنائن أنهم العاملون في سلك الثقافة دون السياسة البحتة . لكن المسيح ليس سياسياً بهذا المعنى بل هو نبي . والنبوة ظاهرة مستقلة لا تدخل في الثقافة ولا السياسة وإن يكن فيها شيء من السياسة ومن الثقافة لا تتمهوى به وإنما تمارسه . وقد تكون النبوة صفة للمسيح يستحقها من دون أسلافه في بني إسرائيل ، فأولئك كانوا ملوكاً وقادة وقواداً . وفي أفضل الأحوال مشرعين وقضاة . وهكذا شأن الذين جاءوا بعد المسيح ممن هم في حكم الملوك والقواد ، مع استثناء بخصوص محمد يمس طريقة قيادته وحكمه التي طهّرها عن سياسة الملوك والأباطرة والعسكريين وقيدها بمبادئ اللقاحية العربية . ذلك الأمر الذي جعل العرب والمسلمين الأوائل يضعون النبوة نقيضاً للملوكية والنبي ضداً للملك . وهذا مفهوم عربي خالص للنبوة . أما نبوة يسوع فهي خلاصة من روح الحكمة والحُلُم والتصوف الاجتماعي ولها مذاق مخصوص حاصر يدل عليه ولا يدل على سواه . ومن جهة الحركة التي أثارها فهي تحمل خصائص مشتركة مع تحرك سابقه سبارتاكوس ولاحقيه الحلاج وصاحب الزنج إلا أنه اختلف معهم في خطة الحركة اختلافاً يرجع إلى تقديره لموازين القوى واتعاظه من فشل سبارتاكوس . وننبه هنا إلى أن القولة المشهورة عن كارل ماركس إن فشل سبارتاكوس مهد لانتصار المسيح يجب تعديلها لتكون : انتصار المسيحية . وللأسف لم أتوصل إلى النص الأصلي لقولة ماركس واعتمادي على المترجمين فلعله كان يعنى المسيحية لا المسيح ، وإلا فالمسيح لم ينتصر وكان حاله مثل حال سبارتاكوس والحلاج وصاحب الزنج الشهداء كلهم . أما إذا جعلنا انتصار بولص انتصار للمسيح فينبغي أيضاً جعل انتصار حزب العمال البريطاني انتصاراً لكارل ماركس .

وكما قلت ففي المسيح تجتمع صفة الصوفي والتاوي لكن ماهيته الصوفية والتاوية تتمظهر في نبوة متحركة قائدة تحرض وتنظم من غير أن تخضع لاعتبارات السياسة اليومية كنبوة بني إسرائيل أو نبوة محمد . فالمسيح يأخذ في أحلامه وأشواقه كما في مسلكه الشخصي صورة التصوف والتاو ، وفي حركته صورة الحلاج لا صورة تشوانغ تسه أو البسطامي لأنه نزل إلى ميدان النضال المباشر . ويصعب في الحقيقة إيجاد نظير للمسيح لا كنبي ولا كمتصوف ولا في صفة التاوي فهو شيء خاص اسمه المسيح . تماماً مثلما يصعب إيجاد نظير للمعري بين الأدباء والصوفية والتاويين فثمت في هذا الوسط ـ وسط الثقافة ـ شيء خاص اسمه المعري ، مع أن كلاً منهما يحمل سمات مشتركة مع أولئك الذين شبهناه بهم ونفيناه منهم .

تحرك المسيح وسط جماهير العبيد والفقراء فكانت صلته بهم كما تقرر في مسالك التاو والتصوف . وصدر عن نفس المسالك في قطعه مع الأغنياء وإخراجهم من ملكوته . وحرم كنز الأموال مستعملاً نفس

اللغة التي استعملها التاويون في «تاو تي تشينغ» . والمسيح من آباء الصوفية الإسلامية وهو أقرب الأنبياء إليهم . وهكذا كان مع المعري . ومن بين الأنبياء فهو نبي المشاعية الأميز والأبرز . وقد حاول أن يعطي تحركه صفة الحركة الدينية التي لا تفكر في السلطة للتعمية على الرومان ريثما يشتد عود الحركة وتتسع في أوساط الجماهير . وفي حقيقة الحال أنه كان يسعى لإقامة معشر مشاعي داخل المجتمع الفلسطيني المحكوم بالرومان . ولا ندري بماذا كان يفكر زائداً عن ذلك . ومعشره المنشود يشبه معشر القرامطة الذي أقامه حمدان بن الأشعث في سواد العراق . وقد سعى حواريوه لمواصلة الرسالة من بعده لكنهم لم يجرأوا على المجاهرة بأفكارهم بعد الذي حل بنبيهم فكانت حركتهم شبه مجمدة إلى أن تلقفها بولص وسيّرها في الطريق الذي انتهت إليه ديناً يسمى المسيحية والمسيح لا علم له به...

النبوة هي المسيح والمسيح هو النبوة . أما نبوة محمد فمثلت كما عرّفناها مفهوم العرب للقيادة اللقاحية والسلطة اللقاحية القائمة على وضع النبي مقابل الملك انسجاماً مع الوعي العربي الرافض للاستبداد والحكم الوراثي . إنها نبوة تندرج في تاريخ الديمقراطية . أما نبوة يسوع فهي كما قلنا مذاق خاص به وعناصرها المكونة هي التاو والتصوف والمشاعية في توليفة لا تشبه أياً من عناصرها على انفراد لكنها تضمها جميعاً فتضع المسيح في قائمة ضنائن الله ، الأبدال ، الذين لا تستغني الأرض عنهم لكي تواصل حركتها الأبدية .

أعطي المسيح عند أهل الدين معجزات الأنبياء العادية مثل العلم بالغيب وإحياء الموتى . وأعطاه المخيّل الصوفي قدرة المشي على الماء . وعللها بخفة بدنه الناتجة عن شدة زهده بحيث تضاءل جسده وخف فصارت له قابلية العوم . ومعجزات المتصوفة تدور على هذه المعادلة . وقد زادت قدرة بعضهم على قدرة المسيح فصار يطير في الهواء . وهذه معجزات صوفية تكرس المبالغة في أخبار الزهد والتقلل من وسائل العيش . إن خلو الجسد من الطعام وشدة تنحيفه تجعله أخف من الماء أو من الهواء فيكون له قابلية العوم أو التحليق . والمعادلة فيزيائية . لكنها غير ممكنة طبياً لأن الجسم قبل أن يصل إلى هذه الدرجة من الخفة يكون قد فقد الحياة بسبب النقص في الغذاء . على أنه يكرس صراع المتصوفة مع الطبيعة ومحاولتهم تحدي مطالبها بالإرادة الحديدية والعزيمة القاطعة . وبالطبع ما كان لهم أن يفوزوا في هذه المباراة فعوضوا عن خسارتهم باللجوء إلى المعجزات الخارجة عن قوانين الطب . على أنهم استطاعوا التقلل إلى الحدود التي لا تمس بقاء البدن من حيث الطعام والشراب . وتقللوا أكثر في الملابس فلم يتأنقوا فيها أو يلونوها أو يليّنوها بل لبسوا ما يسترهم ويقيهم البرد . وكانوا أقوى من الطبيعة في مطالب الجنس . ولكن بعد أن تجاوزوا سن الشباب . إذ من المعتاد أن يتزوج المريد ، فإذا تقدم نحو القطبانية مع تقدم السن صار بوسعه الاستغناء عن النساء . ولذلك يندر أن تجد فيهم من يتزوج بعد الأربعين . ولعل هذا هو السبب في طول أعمارهم بالقياس إلى أرباب الدولة والأغنياء ، لأن أبدانهم غير مستهلكة في الشهوات .

فهم الغربيون رسائل بولص أكثر من فهمهم للأناجيل . والمسيحية كما قننها بولص يونانية لا فلسطينية . لكن وجود الأناجيل وأعمال الرسل ضمن العهد الجديد أوقع بعض التأثيرات في قلوب أوربية متقبلة فظهرت بعض الحركات الاجتماعية ذات التوجه المشاعي في أنحاء من أوربا وفي أزمان شتى . وأعظمها شأناً ثورة الفلاحين في ألمانيا في القرن السادس عشر وكانت حركة مسيحية . وقد تناولها فردريك أنجلز في كتاب مكرس لها عنوانه «حرب الفلاحين» فنفض عنها الغبار ووضعها في صدارة التاريخ الأوربي . والملاحظ على أئمة الماركسية عدم تقيدهم بالعقائد والايديولوجيات ومعاملة ظواهر التاريخ من جهة مضمونها الاجتماعي الطبقي . ولذلك أعطى أنجلز موثوقية النضال الطبقي الناجز المكتمل لحرب الفلاحين ذات الايديولوجيا المسيحية . وهكذا كان فهم أنجلز للمسيح خارج دائرة المعتقدات كما بينه في كتابه «تاريخ المسيحية المبكرة» .

مزدك :

فارسي من القرن الخامس الميلادي . طور مذهباً غنوصياً من عقائد ماني وزرادشت . وقاد تحركاً مشاعياً ضخماً يزيد على زخم التحرك اليسوعي فدعا إلى شيوعية الأموال على نهج يسوع . واتهمه خصومه بالدعوة إلى شيوعية النساء . ومثل هذه الدعوة لم تظهر في تاريخ الشرق المنضبط بالفضائل الأخلاقية الصارمة مع شيوعية الأموال كخط مشترك للفلسفات الشرقية . أحدثت حركته اضطراباً عظيماً في المجتمع الساساني وصارت قوة ضاغطة على الإمبراطورية فتبناها كسرى قباذ إلا أنه لم يطبق مبادئها بالتمام . ثم جاء ولي عهده أنوشروان فشن حرب مهابدة ضد المزدكيين أدت إلى تصفيتهم وتشتيت من تبقى منهم . وقد رجحنا من المزدكيين الذين تشتتوا رُوزبه الأصفهاني الذي عرف في الإسلام باسم سلمان الفارسي ـ أنظره لاحقاً . وللمزدكية ظلال في بعض القبائل العربية مثل تميم . وربما كان من المتأثرين بها أبو ذر الغفاري . ولو أن الصراع المشاعي في الشرق لم ينقطع أو يتوقف بحيث نتحدث عن تأثير حركة ما في غيرها فقد كانت سلسلة واستمرت حتى العصر الحديث لتندمج في الحركات الشيوعية الحديثة .

شخصية مزدك مزيج من اليسوعية والتاوية والتصوف من حيث الزهد والتعفف والطهارة بما في ذلك طهارة الملبس ومن حيث العلاقة بالناس واعتبارهم أصحاب الحق الأول في الثروات والخيرات وأنها يجب أن توزع عليهم ولا تكون احتكاراً لأرباب الدولة والأغنياء .

أبو ذر الغفاري :

جُندُب بن جُنادة من قبيلة غِفار المعرِقة في البداوة . وكانت أسرته من فقرائهم . ترددت أخباره في الجاهلية بين أن يكون قاطع طريق أو متأله . وقد لا يتعارضان إذا فهمنا قطعه للطريق على مثال عروة بن الورد ولو أنه لم يشتهر بها مثله . ويلاحظ على أي حال أن قطع الطريق كان مسلكاً لعدد من المتصوفة

مثل بشر الحافي والفُضيل بن عياض . ومن غرائب سفيان الثوري أنه جعل الفقيه الذي يبدأ حياته قاطعاً للطريق أفضل من الفقيه الذي ينتظم رأساً في سلك الفقه . وعلله بأن الفتوة ، التي تقترن عادة باللصوصية على طريقة العيارين ، تجعل شخصية الفقيه أكثر انفتاحاً وأقدر على التعامل مع الناس وأقل تعنتاً وتزمتاً . ومن هذا الغرار دعوة القطب الجيلي إلى «النهب من أموال الله لتوزيعها على عباد الله» .

أسلم أبو ذر في بداية الدعوة المكية إلا أنه لم يلتحق بالنبي إلا بعد الهجرة إلى المدينة . ولم يكن له دور متميز بين الصحابة بل كان كأي واحد منهم يمارس واجباته العامة في الحرب والسلم . وكان يشترك في القتال من غير أن تُذكر له مواقف كالتي عرفت عن فرسان الإسلام كعلي بن أبي طالب أو المقداد . على أنه تميز منذ البداية بمسلكه الخاص في الزهد والمقترب من الفقراء . وقد ذكروا أنه كان من أهل الصُفّة وهم جماعة من فقراء الصحابة لم يكن لهم دور يسكنونها فكانوا يقيمون في صُفّة المسجد (الصفة هي السقيفة أو الطارمة تطل على باحة المبنى) ويعتاشون من معونات أهل المدينة . ولعله أن يكون خالطهم لفقرهم ولم يعش معهم فعدوه منهم . وبرز دور أبو ذر للمرة الأولى في الوقوف إلى جانب علي في الخلاف على الخلافة . وكان من بين الأقلية التي دعمت استخلاف علي وتضامنت معه في نزاعه ضد أهل السقيفة . وذُكر اسمه من بين سبعة أو عشرة حضروا دفن فاطمة التي أوصت أن تدفن سراً لئلا يصلي عليها أبو بكر . وكانت الأمور قد عادت إلى مجاريها بعد وفاة فاطمة ، إذ كانت هي التي تمنع علياً من مبايعة أبو بكر ، فتطامن الصراع ، مع بقاء أبو ذر إلى جانب علي . وقد اشترك أبو ذر في حروب الفتح أيام الخليفتين . ثم بدأت جولاته في الصراع ضد الأرستقراطية القرشية والإسلامية المستجدة في خلافة عثمان بعد أن تم الاستقطاب بين الفقراء والأغنياء في مجتمع الصحابة . وكان أبو ذر ينشَط ضمن معسكر المعارضة بإمامة علي . إلا أنه انفرد بوتيرة خاصة للنضال كان فيها أكثر اندفاعاً وأقل تحفظاً من إمامه . كما تميز عنه في خياراته الشخصية . فقد امتنع أبو ذر عن امتلاك أي شيء عدا راتبه السنوي المخصص له في ديوان الجند وهو خمسة آلاف درهم كان يعتاش منه ويوزع ما فضل على الفقراء . وقد قنن عيشته وعيشة عائلته بالحد الأدنى وارتكب في ذلك ظلماً بحق بناته اللواتي قاسين الحرمان بسبب هذا التقنين . وظلم البنات عندي كظلم سائر الفقراء . ولو كانت عندي بنت لسمحت لها أن تلبس ثياباً جميلة وأن تزين شعرها بزينة معقولة مقبولة ولكنت أطعمها الحلوى التي تأكلها سائر البنات دون إسراف ولا تقتير . واكتفى أبو ذر بزوجة واحدة ولم يتسرى ، إذ لم تكن عنده جواري ولا عبيد . فهو ممن حرم الرق على نفسه كما حرم الزواج الضرائري (تعدد الزوجات) . وشاركه في ذلك روزبه الأصفهاني (سلمان الفارسي) . وإذا ضممنا إليهما عامر العنبري تلميذ سلمان ، الذي لم يتزوج أصلاً ، كما لم يكن له عبيد ، فهؤلاء الثلاثة هم معلمو المشاعية في الإسلام ، والمرجع الذي أخذ منه أقطاب التصوف الاجتماعي مسالكهم في الزواج بواحدة وعدم امتلاك الجواري والعبيد .

يُدرَج أبو ذر في قائمة الأولياء فيترجَم له في كتب طبقات الصوفية وتراجم الأولياء . ويمكن اعتباره

من آباء الصوفية . إلا أنه وصاحبه سلمان لا يتصنفان في فئة أهل الثقافة لأنهما كانا في عصر لم تكن الثقافة الإسلامية قد نشأت فيه . وإنما نشأت الثقافة في عصر التابعين وقد يكون معبد الجُهني تلميذ أبو ذر أول مفكر في الإسلام . وأبو ذر شأن صاحبه سلمان مناضل اجتماعي على طريقة المسيح يحركه وعي طبقي وحس إنساني لا يشترطان جذراً ثقافياً . وفي زمانهما لم يكن المسلمون قد عرفوا كتاباً غير القرآن وهو كتاب عقائد وسياسة وتشريع لا كتاب معرفة فلسفية أو علمية . وإنما ذكرت أبو ذر وسأذكر سلمان بعده خلافاً لتسرطي في الأبدال باعتبارهم من أهل الفكر ، لأن مسلكهم هو مسلك أهل التاو والتصوف وليس مسلك أهل السياسة ويصدق عليهما وصف المناضل الاجتماعي لا القائد السياسي . ومداراتنا هذه تتعامل مع التصوف كرافد ثقافي في الأساس .

تمسك أبو ذر بحكم الآية التي حرمت كنز الأموال رغم أنها منسوخة بنص القرآن وبإجماع المسلمين . واستند إليها في نضاله ضد أغنياء المسلمين داعياً إلى تجريدهم من الأموال الزائدة عن حاجتهم . وحديثه طويل لا يتسع له وقت هذه القائمة الموجزة من ضنائن الله . وكانت عاقبته النفي إلى بادية الرَبَذة مع زوجته وبناته حيث مات هناك . وقد قال عنه الزركلي في الأعلام إنه « أول إشتراكي طاردته الحكومات » وهذا طبعاً في الإسلام وإلا فقد كان قبله مطاردون كثيرون . ونرصّع هذا الموجز بخطاب إمامه علي الذي ألقاه في وداعه يوم توجّه إلى الرَبَذة منفياً :

يا أبا ذر إنك غضبت الله فارجُ من غضبت له . إن القوم خافوك على دنياهم ، وخفتهم على دينك فاترك في أيديهم ما خافوك عليه واهرب منهم بما خفتهم عليه فما أحوجهم إلى ما منعتهم وما أغناك عما منعوك . وستعلم من الرابح غداً والأكثر حُسَّداً .

كان علي متفائلاً حتى في أنحس أيام الهزائم . وهو القائل : يوم المظلوم على الظالم أشد من يوم الظالم على المظلوم . ومن هنا قوله لأبو ذر : ستعلم من الرابح غداً والأكثر حُسَّداً... ولا شك أنه لا يعني يوم القيامة فقد كان يحارب لامتلاك الدنيا .

وقبل أن نودعه نذكّر بهذا الحديث الموضوع : «رحم الله أبا ذر : يمشي وحده ويموت وحده ويُبعث وحده » وقد ورد في أحداث حملة تبوك التي تأخر أبو ذر عنها فأرجف به خصومه . ثم بدا من بعيد خيال شخص يُغِذّ المسير فرآه النبي من بعيد فقال : كن أبا ذر! فكان أبا ذر . فلما لاح لهم بشخصه قال النبي هذا الكلام . والخبر على الأغلب من وضع المتصوفة لأن فيه حديث الغربة بنكهتها التي تعمهم جميعاً . وتبدو غربة أبو ذر مُحكمة متكاملة : يمشي وحده ويموت وحده ـ منفياً في البادية ـ ويُبعث وحده . فسيأتي يوم القيامة يمشي وحيداً ولا صاحب معه يرافقه . غريب في الأرض وفي السماء . وأغرب ما في غربته أنها في عز الإسلام .

سلمان ـ رُوزبه الأصفهاني :

روزبه بضم الراء وسكون الباء هو اسمه المرجح . وسلمان سمي به بعد الإسلام . غادر موطنه بأصفهان نحو الغرب في أيام اضطهاد المزدكية وتنصّر في الشام فاشتغل في الكنيسة لخدمة الفقراء وأقام في الموصل مدة لنفس الغرض . ولما رأى الكنائس لا تلبي طموحه للعدل لكثرة ما وجده فيها من الفساد وقلة الأمناء توجه إلى الحجاز بعد أن سمع بظهور نبي فيه . ولعله اطلع على شيء من أسرار ذلك النبي وعلاقته بأحبار المسيحية مثل وَرَقة بن نوفل وابنة عمه خديجة حين كان يبحث في المسيحية عن أمناء للمسيح ومبادئه . والتحق روزبه بمحمد في يثرب . فأحسن محمد لقاءه وأخذ يعقد معه جلسات ليلية مطولة . وفي هذه الأثناء نزلت آية تحريم الكنز الخلافية الشديدة الالتباس . وكان سلمان كمن يعمل من وراء ستار ، فهو رجل قليل الكلام ولا ينطلق لسانه بالعربية فكان فعله أكبر من قوله . ولما انقسم المسلمون في السقيفة كان سلمان مع الأقلية التي أيدت خلافة علي . إلا أنه تعاون مع أبو بكر وعمر ضمن تعاون إمامه معهما . وشارك في فتح المدائن عاصمة آبائه وتقبل الولاية عليها بقرار عمر . وفي المدائن أقام سلمان السلطة التي يبحث عنها أهل التاو والتصوف : حاكم يقود ولا يحكم . يوجه الناس فيقف وراءهم لأنه لا يرضى أن يكونوا وراءه ولا يُثقل عليهم بسلطته . ولم يسكن في القصر بل في منزل عادي . ولم يكن له حاشية ، أو حشم ولا زوجات ولا جواري . وبالغ مؤرخوه في بساطته واستخفافه بأبهة السلطان فزعموا أنه كان يمشي حافياً . ولعله فعلها في أوقات دون أخرى . فقد حدث مثل ذلك أيام العباسيين حين كان علي الرضا ، إمام الشيعة الثامن ، ولياً لعهد المأمون وأراده المأمون مرة أن يصلي الجمعة بالناس ، فخرج ولي العهد حافياً ماشياً وتوجه بموكب من المصلين لا من الحاشية والمرافقين حتى افتتن به الناس وتجمعوا إليه من أقاصي المدينة فأسرع مسئولو المخابرات بتقاريرهم إلى الخليفة لكي يتدارك الأمر فأرسل إليه من يعيده من منتصف الطريق قائلاً له وقد عاد : قد كلفناك شططاً يا أبا الحسن .

على أن عمر لم يعجبه هذا الإسراف في إهمال مظاهر السلطة فأخذ يضيّق على سلمان وينتقده وسلمان مصر على مسلكه . ثم تنقطع أخباره فلا يُدرى هل بقي في المدائن ومات فيها ؟ أم عُزل عنها ؟ أم اعتزلها وغادرها ؟ وقد رجحت فيما سلف من كتابتي عنه أنه اعتزل وعاد إلى موطنه في أصفهان . عاد خائباً من الإسلام كما خاب من المسيحية .

سلمان لم يكن متعبداً وإنما يؤدي الفرائض ويرفض الإغراق في الطقوسية . وكان مقتصداً في الأكل والملبس حتى قبل الولاية لأنه وصاحبه أبو ذر يجعلان الزهد كما يظهر من سلوكهما ، إلزاماً لمن هم في السلطة ومن هم خارج السلطة . وهذا بخلاف علي بن أبي طالب الذي يرى الزهد لازماً لمن هو في السلطة فقط . ولم تكن أزمة سلمان روحية أو فكرية ، كما أراد أن يصورها سلمان رشدي وشارحه صادق العظم بل هي أزمة إنسانية . أزمة مناضل مزدكي يبحث عن حل لمشكلة المحرومين والفقراء . فسلمان لا يتصنف في المثقفين بل هو مناضل اجتماعي .

وكان سلمان يؤثر العيش من عمل اليد . فكان إذا استلم راتبه يوزعه ويعيش من سف الخوص في أوقات الفراغ . وهكذا يمثلن سلمان مسلك الصوفية من غير أن يكون هو صوفياً لأن التصوف لم يكن قد ظهر في زمانه . والتصوف كما عرفناه ظاهرة ثقافية تتصل بالعمق الكفري لصاحبه مما لم يكن مهيأً لسلمان ، القادم من موطن حضارة قليلة الاهتمام بالثقافة الفلسفية[1] .

كان لسلمان الفارسي تلميذ من بني تميم خرج على شاكلته هو :

عامر العنبري :

ويُعرف بابن عبد قيس . من بني العنبر ، أحد فروع تميم . عاش في البصرة والبصرة تميمية وظهرت إرادته في خلافة عثمان ، حيث استشرى الفساد المبكر في السلطة الإسلامية فكان أقدم من تصدى له . ويُنظر إلى عامر على أنه من الأحبار وماثل أحمد بن حنبل بينه وبين بشر الحافي . على أنه نسيج فريد السّدى واللُحمة : يسلك سلوك الصوفية ولا يعد فيهم لأنه ظهر قبل ظهورهم ، ويصدر عن لوازم التزمها المعري من غير أن يكون له باع طويل في المعرفة التي بنى منها المعري صرحاً شامخاً . معارض ولكن من غير أن ينتظم في خط المعارضة التي انفجرت في ذلك الوقت ضد فساد الخليفة وآلت إلى قتله . فمسلكه هو سلوك مثقف معارض لا يحسن الخوض في السياسة ، إلا أنه لا يتصنف في المثقفين لأن الثقافة الإسلامية كانت لاتزال في عهده جنيناً أملط . ولم يقارب جهداً فكرياً كالذي قاربه من بعده معبد الجهني وافتتح به باب علم الكلام... اتُهم عامر العنبري بأمور يشترك فيها مع المعري والصوفية فلم ينكرها إنكاراً جدياً . وهذه هي :

١ـ عدم الزواج . ٢ـ عدم أكل اللحم . ٣ـ عدم أداء صلاة الجمعة . ٤ـ الدفاع عن ذمي ضد مسلم . ٥ـ إنه يقول بأنه أفضل من آل ابراهيم . ٦ـ وإنه مقاطع للوالي لا يجالسه .

وهكذا كان عامر . وأكثر من ذلك أنه كان يتصدى للدفع عن العبيد . وتقول الحكايات التي نسجها الشعب حوله إن زوجته في الجنة ستكون جارية مظلومة أراد تخليصها من أسيادها الظالمين فماتت قبل أن يصل إليها .

أُبعد عامر عن البصرة إلى الحجاز حيث استجوبه خليفتها عثمان ثم أبعده إلى الشام فاستجوبه واليها معاوية فحكم عليه بالبقاء منفياً في الشام ومنعه من العودة إلى موطنه في البصرة . وقد مات في فلسطين ودفن في القدس .

---

(١) فاجأني المفكر الفلسطيني أحمد برقاوي بالقول إن سلمان شخصية مصنوعة . ويصعب قبول هذه المصادرة البعيدة فالشخصيات المصنوعة تأتي متقطعة الأخبار وحياتها غير متصلة ببعضها وفيها فراغات لا تُملء . وقد وردت ملاحظات تشكيك بأويس القَرَني وعبد الله بن سبأ ولم يرد شيء بخصوص سلمان من جانب المؤرخين الكبار من الطبري حتى الذهبي . لقد شطح خيال صديقي أحمد بعيداً...

صدر عامر العنبري عن هرطقة مبكرة . وقال عنه اللاحقون إنه ضارع أهل الأهواء ، أي المنحرفين عن صراط العقيدة المستقيم . وارتهنت هرطقته بالنباتية والعزوبة والدفاع عن المضطهدين ومقاطعة السلطة على طريقة أهل التصوف . فالعنبري سلف للمعري ومرجع للصوفية في مدارها الاجتماعي المناضل.. لماذا يقترن الدفاع عن الشعب غالباً بالمروق الديني ؟ مهما يكن فقد كان عامر يصلي ولكن على انفراد ، على طريقة المعري والصوفية ويصوم أكثر من رمضان ويخرج مع المجاهدين على الجبهة البيزنطية فلا يأكل من طعام الجيش ويقتات من نباتات البر . وقد كافأه الشعب على جوعه وزهده وبغضه للسلطان بمعجزات اختصه بها فقد كان في الجبهة أيام الشتاء إذا أراد التوضؤ يأخذ الماء البارد وما إن يمس يده حتى يسخُن ويغلي . وكان إذا وقف للصلاة تهابه الضواري فلا تقترب منه . وإنما كان يغامر بالتعرض للضواري لأنه يصلي على انفراد بعيداً عن الناس متجنباً صلاة الجماعة . والشعب لا يملك ما يكافئ به أصدقاءه أحسن من المعجزات :

لا خيل عندك تهديها ولا مال   فليُسعد النطق إن لم تُسعد الحالُ

ابراهيم بن أدهم :

من بلخ بأفغانستان الحالية . نشأ في عائلة ثرية فتلقى علوم الأدب والدين في بلخ ثم رحل إلى بغداد وطاف بأنحاء العراق والحجاز واستقر في الشام . وأمضى مدة مديدة في جبهات القتال ضد البيزنطيين . وجاءه وهو مرابط هناك عبد لوالده ومعه عشرة آلاف درهم وراثه من أبيه فأعتق العبد وأعطاه العشرة آلاف درهم . وكان يكسب عيشه من العمل في الحصاد والنِطارة والحمل والطحن . وكانت له قوة بدنية وتحمل شديد في الطحن والحصاد والحمل .

ولا يُعرف منتهاه ويرجّح صاحب الأعلام أنه مات في الجبهة قرب حصن سوفنن ودفن هناك . وفي جَبْلة من أعمال اللاذقية مسجد ضخم ينسب إليه زرته عام ١٩٨٨ وقرأت عليه تجديداً بتاريخ ٩٩٤ للهجرة . وفي لبنان سمك مشهور يسمى سمك السلطان ابراهيم . والسلطان لقب منحه الشعب لابراهيم بن أدهم يجري على المجاز لأنه كان ممن تسلطن في مقامه ورفعته فاستعلى على السلاطين . كما كتب الشعب سيرته في قصة عنوانها : «سيرة السلطان ابراهيم» جاءت على طريقة الروايات والملاحم ليس فيها شيء من تاريخه الفعلي إنما سجل فيها الناس انطباعهم عنه . وتسمية تلك السمكة باسمه يرجع إلى واحدة من الحكايات المنسوجة حوله .

ابراهيم كما حققناه في مدار سابق هو المؤسس الفعلي للتصوف ، أول من تصوف بالمعاني الحاصرة للمذهب . وقد تثقف بالثقافة الدينية والأدبية حتى أن سفيان الثوري ، الحبر الكبير ، كان إذا حضر ابراهيم مجلسه لا يسترسل في الكلام خوفاً من أن يكتشف له زلة . ولم يرد شيء عن ثقافته فيما عدا ذلك . ولا شك أنه تفقه بعلم الكلام منبر الفكر الفلسفي على عهده إذ لم تكن الفلسفة بمنطقها

اليوناني قد ازدهرت بعد . وكلام ابراهيم المأثور عنه وهو قليل يدور على مقامات الصوفية كقوله الذي رواه ابن كثير في البداية والنهاية : «كل سلطان لا يكون عادلاً فهو واللص بمنزلة واحدة» . وهذه هي اللصقراطية كما استعملها الشيوعي الروسي زيوغانوف وترجمها عنه عدنان جاموس . وكل عالم لا يكون ورعاً فهو والذئب بمنزلة واحدة . يعني المثقف النّهاز الجمّاع الطماع . والذئبية صفة كالكلبية توجد في أوساط أهل الثقافة . وكل من خدم سوى الله فهو والكلب بمنزلة واحدة . ومراده من يخدم السلطان . وخدمة الله عندهم هي خدمة الخَلْق ، عباد الله… وقد مر بنا أن ابراهيم لم يكن متعبداً وأن عبادته كانت هي التفكر وما نقله عنه سفيان الثري أنه كان لا يُظهر تسبيحاً ولا شيئاً من هذا القبيل كما في رواية ابن كثير عن سفيان .

ابراهيم بن أدهم هو الذي رسم للمتصوفة معالم السلوك الصوفي : العيش من عمل اليد . مقاطعة السلطة . الاستغناء عن الجنة . عدم الزواج أو الزواج بواحدة . عدم امتلاك الجواري والعبيد . كره العسكريين . القتال ضد البيزنطيين . والمتصوفة يعادون البيزنطيين ولا يعادون الأديان لأنهم دعوا إلى المساواة بين الناس مع اختلاف أديانهم وعقائدهم . وقد مرّ الحديث عن ذلك .

تصوف ابراهيم اجتماعي إذ لم يخض في المقولات الفلسفية التي خاضها أقطاب التصوف المعرفي من بعده . والتصوف عنده سلوك وموقف أكثر منه فلسفة .

الحلاج :

الحسين بن منصور أبو المغيث . ويسميه البغادة منصور الحلاج . أصله من مدينة البيضاء جنوبي إيران ونشأ بواسط أو تُستَر (الأولى وسط العراق والثانية جنوب إيران) وتنقل في بلدان كثيرة ثم استقر ببغداد وصحب بعض أقطابها كالجنيد وأبو الحسين النوري . كان ظهوره في الجيل اللاحق للبسطامي زعيم الشطح الصوفي الذي أوصل التجربة الروحية للتصوف إلى ذروتها ووضع أسس الاتحاد والحلول والفناء في الذات الإلهية من خلال معادلة معقدة يتأله فيها الإنسان ويتأنسن الإله . وكانت شطحات البسطامي وتجربته الهائلة تملأ الأجواء حينما ظهر الحلاج بشطحاته وتجربته الروحية الجديدة . لكن الحلاج لم يقف عند الحدود التي وقف عندها البسطامي بل تحرك في وسط أوسع لإقامة دولة الحق ، التي لم يفكر فيها أبو يزيد .

جاء في العِبَر للذهبي ما ننقله بنصه لدلالته الكبرى والنص منقول من مخطوطة المتحف البريطاني (or. 3006) ورقة 124 :

«جال هذا الرجل بخراسان وماوراء النهر (آسيا الوسطى) فكانوا يكاتبونه من الهند بالمعتبر ؟ ومن بلاد الترك بالمغيث لبعد الديار عن الإيمان . وأما البلاد القريبة فكانوا يكاتبونه من خراسان بأبي عبد الله الزاهد ومن خوزستان بالشيخ حلاج الأسرار وسماه أشياعه ببغداد المصطلم وبالبصرة المخبر ؟» .

وفي اتعاظ الحنفاء للمقريزي ص٢٤٧ من المطبوع في سياق الكلام عن الدعوة الاسماعيلية والقرمطية :

« ... وأما خراسان فقدم إليها بالدعوة أبو عبد الله الخادم فأول ما ظهرت بنيسابور... وصار منهم خلق كثير هناك من الرؤساء وأصحاب السلاح و... الري من رجل يعرف بخلق الحلاج وكان يحلج القطن فعرف بها... » .

النص مرتبك في الطباعة ويؤخذ عنه وجود علاقة للحلاج بالدعوة إن كان هو المقصود بهذه الرواية . ولو أننا نستبعد أن يكون المقريزي جاهلاً بالحلاج فيذكره بهذه العبارة الغامضة . ويتوضح مُفاد هذا النص على أي حال بقول ابن النديم عنه : كان في أول أمره يدعو إلى الرضا من آل محمد فسُعي به وأُخذ بالحبل فضُرب بالسياط (الفهرست ٢٨٣) . ويتأكد قول ابن النديم بما ذكر الخوانساري في « روضات الجنات » عن « مجالس المؤمنين » « أن أصل هذا الرجل كان من الشيعة الإمامية وكان يدعو الناس إلى نصرة أهل البيت ويبشرهم بالفَرَج وخروج الصاحب من الطالقان ويصرف وجوه العامة عن متابعة بني العباس فاتهموه بالزندقة والخروج من الدين ليقتلوه بهذه الوسيلة » (ص٢٢٧ من ط الحجر إيران) . وقد أورد التنوخي في »نشوار المحاضرة« ما يؤكد هذا الادعاء فنقل عن أحد أتباع الحلاج من الكُتّاب أنه خرج للحلاج توقيع إلى بعض دعاته تلاه عليّ (على الكاتب) فحفظت منه قوله : « وقد آن الأوان للدولة الغراء ، الفاطمية الزهراء ، المحفوفة بأهل الأرض والسماء وأُذن للفئة الظاهرة مع قوة ضعفها في الخروج إلى خراسان ليكشف الحق قناعه ويبسط العدل باعه » وهذا من بيانات الطور الأخير للحلاج مما يصحح قول ابن النديم أن ذلك كان في أول أمره . وفيه دليل على انتظامه في سلك الدعوة الاسماعيلية القرمطية . وليس من المحتوم إن كانت حركته جاءت ضمن التنظيم المؤطّر للدعوة أم كانت خاصة به في الساحة العامة للدعوة . والأخير أقرب لأن شخصاً كالحلاج لا يضع نفسه في دائرة تنظيم ضاغط وحاصر .

كان الحلاج إذن يغامر في إقامة الدولة المشاعية التي أقامها أصحابه القرامطة في شرقي العربيا وسواد الكوفة . وكان يريدها كبيرة تشمل ديار الإسلام ، وهذا طموح قطب صوفي غير مقيد بمحدودية السياسي والعسكري . ويستفاد من الروايات التي عرضناها أنه كان يدير حركة شاملة تمتد ما بين الهند وآسيا الوسطى وإيران والعراق . ويأتي استقراره في بغداد لكونها المركز وكأنه أراد الانقلاب منها ليضمن له الشمول . وكان لجمهور البغادة من الحنابلة تعاطف مع تحركاته . وقد أيده القطب البغدادي محمد بن خفيف وكان يتفقه للمذهب الحنبلي . والحنابلة مزدوج العقيدة العامية والحس الاجتماعي العفوي ، مما نجده في سعة مرافق القطاع العام في فقه المكاسب الحنبلي بالقياس إلى المذاهب الثلاثة الأخرى... وفي وقت لاحق اتهم ابن عقيل بتأييده وكان من صدور الحنابلة فاضطر إلى الاختفاء بعد أن لاحقه بعض فقهاء مذهبه بالتكفير . وقد تظاهر الحنابلة ضد حامد بن العباس ، الوزير الذي تولى محاكمة الحلاج وإعدامه . وكان عدواً للحلاج والحنابلة معاً لما فعله في أسواق بغداد من سوء تصرف أدى إلى

الغلاء وشحة المواد . وكان حامد جاهلاً لا يقرأ ولا يكتب . وكان المقتدر قد استوزره بدل علي بن عيسى ، الوزير الكفؤ ، ثم اضطر إلى إعادة ابن عيسى إلى الوزارة على أن يكون له التدبير دون الأمر فقال أحد البغادة ساخراً :

قل لابن عيسى قولة يرضى بها ابن مجاهدِ
أنت الوزير وإنما سخروا بلحية حامد
مهما شككت فقل له كم واحداً في واحد

وإنما استوزره المقتدر لأنه كان في حاجة إلى شرطي يقمع معارضة أهل بغداد للخليفة والمتغلبين الأتراك . ولم يكن مقدوراً لغير حامد بن العباس أن يخاطر بقتل الحلاج . ولم يكن عوام بغداد غافلين عن هذا القاتل . وفي أخبار ابن كثير عنه في البداية والنهاية أن القطب البغدادي ابن عطاء قال لحامد وقد استجوبه مع الحلاج : ما لك ولهذا ؟ عليك بما نصبت له نفسك من أخذ أموال الناس وظلمهم وقتلهم فما لك ولكلام هؤلاء السادة الأولياء ؟ فأمر بضرب شِدقيه وبنزع خُفّيه (حذاءه) وأن يضرب بهما على رأسه حتى سال الدم من منخريه وأمر بسجنه . فقال له مستشاروه إن العامة تستوحش من هذا ولا يعجبها فحُمل إلى منزله بدلاً من السجن . ثم مات ابن عطاء بعد سبعة أيام . وكان قد دعا عليه قائلاً : اللهم اقتله واقطع يديه ورجليه . وبعد مدة ليست مديدة قُتل حامد شر قتلة وقطعت يداه ورجلاه وأُحرقت داره . يقول ابن كثير : «وكان العوام يرون ذلك بدعوة ابن عطاء على عادتهم في مرائيهم فيمن أوذي ممن لهم معه هوى»(١) .

وعلاوة على العامة ، كان للحلاج أنصار من الإداريين وكتاب الدواوين . أما الأقطاب من البغادة فكان معه محمد بن خفيف وأبو العباس بن عطاء وأبو محمد الحريري وابراهيم بن محمد النصر آباذي وكان هذا يقول : «إن كان بعد النبيين والصديقين موحد فهو الحلاج» . وقال أبو بكر الشبلي : كنت أنا والحسين بن منصور شيئاً واحداً إلا أنه أظهر وكتمت . وقال له وهو مصلوب : ألم أنهك عن العالمين ؟ (أخباره في البداية والنهاية) . وخاصمه الجنيد ؛ ربما للخوف أو لحامل شخصي . ولا يصح أن يكون لشطحاته ، فقد دافع عن شطحات أبو يزيد البسطامي ووضع كتاباً في تفسيرها . وشطحات البسطامي من منهل واحد مع شطحات الحلاج . وقد بدا لي أن الجنيد ممن لم يقطع تماماً مع الأغيار من أهل المال والدولة والدين . وقد تنصل من الحلاج أيضاً معظم أقطاب التصوف السني . لكن الأموي في «حياة القلوب» يسجل موقفاً وسطاً فيقول : «سئل بعضهم عن الحلاج فقال : كان رجلاً صالح الحال لكن غلب عليه الوجد والحال حتى عبر في المقال ولم يدر ما قال . وكلام السكران يُطوى ولا يروى فالمقتول شهيد والقاتل مجاهد في سبيل الله» (٢/ ٢٧٤) . وهذا من التوفيقية السنية . وسبق لهم أن قالوا عن حربي

(١) قال ابن كثير أيضاً إن دجلة فاضت في ذلك العام فقال البغادة إنما فاضت لأن رماد الحلاج خالطها...

الجمل وصفين إن القاتل والمقتول في الجنة . وفيها على أي حال دليل موافقة على الحلاج وعدم الإقرار بتكفيره . وللقطب الجيلي عبد القادر كلام في الحلاج تبدو عليه المراوغة فقد قال عنه كما نقله التادفي في « قلائد الجواهر » : « جناح طال دعواه فسلّط عليه مقراض الشريعة فقصه » وكان يجب أن يقول هذا عن أبو يزيد البسطامي لأن جناحه كان أطول من جناح الحلاج وهو لا يذكر أبا يزيد إلا ويقول : « أخي أبو يزيد » . ولم تكن أخوة دم بل أخوة مذهب . وفيه دليل مباشر على أنه يوافق على شطحات هذا الأخ . وفي مقام آخر يقول الجيلي : عثر حسين الحلاج فلم يكن في زمنه من يأخذ بيده ولو كنت في زمنه لأخذت بيده (التادفي ١٧) . ولم يبين أية عثرة ؟ هل هي المجابهة مع الدولة ؟ ربما . ولعل الجيلي رآها مغامرة غير محسوبة . وقد كان هو في موضع مقارب . وكان معه عوام بغداد ، على عادتهم ، لكنه لم يغامر بقيادتهم لاقتحام دار الخلافة ، لحسابات يعرفها هو ولا نعرفها نحن . أما إن كانت العثرة في شطحاته فهي عثرة أخيه أبو يزيد بعينها! وللجيلي نص محير نقرأه ملحقاً بطبعة ماسينيون للطواسين عن مخطوطة في مكتبة باريس الوطنية :

« طار طائر عقل بعض العارفين من وكر شجرة صورته وعلا إلى السماء خارقاً صفوف الملائكة . كان بازياً من بزاة المُلْك فخيّط العينين بخيط « وخُلق الإنسان ضعيفاً » فلم يجد في السماء ما يحاول من الصيد فلما لاحت له فريسة « رأيت ربي » ازداد تحيره في قول مطلوبه « فأينما تولو فثم وجه الله » ، عاد هابطاً إلى حظيرة خطة الأرض لمكسب ما هو أعز من النار في قعور البحار . تلفت بعين عقله فما شاهد سوى الآثار فكّر فلم يجد في الدارين مطلوباً سوى محبوبه فطرب فقال بلسن سُكْر قلبه أنا الحق . ترنم بلحن غير معهود من البشر صفّر في روضة الوجود صفيراً لا يليق لبني آدم لَحَن بصوته لحناً عرضه لحتفه ونودي في سره يا حلاج اعتقدت أن قوتك وحولك بك ؟ قل الآن نيابة عن جميع العارفين حسب الواحد إفراد الواحد قل يا محمد أنت سلطان الحقيقة أنت إنسان عين الوجود على عتبة باب معرفتك تخضع أعناق العارفين في حمى جلالتك توضع حياة الخلائق أجمعين » .

لم أفهم مراد شيخنا الجيلي من هذا الخطاب المستطيل . وأقسم بالمدارات كلها أنه هو لا يفهم مراده منه . وسلام عليهم أجمعين .

على أنه يكرر كما بدا لي رواية ابن بابك التي نقلها الذهبي في « العِبَر » ونقلها عنه أحمد بن الحلاج : « سمعت أحمد بن بابك تلميذ والدي يقول بعد ثلاث من مقتل والدي : رأيت رب العزة في المنام فقلت : يا رب ما فعل الحسين بن منصور ؟ فقال : كاشفته بمذهبي فدعا الخلق إلى نفسه فأنزلت به ما رأيت » . وهذه تهمة تحتاج إلى شهود إثبات فلم تكن للحسين بن منصور نفس فيدعو إليها وحين قال أنا الحق إنما كان يمارس مقام الفناء في الحق فما هو بغاصب يدعو إلى نفسه . إن هذا التواطؤ بين رب العزة والتلميذ هو من عواقب سوء الفهم إذ يبدو أن كلاً منهما لم يطلع على مقامات القطب المغدور حتى يراها رأي العين بالمشاهدة .

وقد نقل ابن أبي الحديد في « شرح النهج » شعراً للحلاج يشكو فيه من سوء الفهم واستند فيه إلى شكوى سابقة لعلي بن أبي طالب يقول فيها :

يا رب مكنون علم لو أبوح به ... لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال صالحون دمي ... يرون أقبح ما يأتونه حسنا

وهذه مرجعية أخرى لأبي الحسن يصنعها الزنادقة . إن من كان أباً للشيعة وللمعتزلة وللفتوة وللصوفية وللمعارضة لماذا لا يكون أباً للزنادقة ؟ على أني رأيت الشعر منسوباً في مصدر شيعي إلى علي بن الحسين ـ زين العابدين . وعلى أي الحالين فالشعر لا يصح لأي منهما . لكنها من الحلاج شكوى مريرة .

لماذا أسيء فهم الحلاج ولم يساء فهم البسطامي ؟ لنعد إلى ابن النديم فنقرأ ما يقوله عنه :

« كان جسوراً على السلاطين مرتكباً للعظائم يروم انقلاب الدول » (ص٢٨٣) .

وفيه تحصيل حاصل للبيانات التي أوردتها مصادره والتي تفسر في خلاصتها وتفاصيلها هذا التمييز بين زندقة وزندقة . وأقول بإيجاز ما قلته مفصلاً في مظان أخرى أن الزندقة ، كمنحى فكر مجرد ، ليست هي التي حركت الدولة ضد أهل الفكر . فالدولة الإسلامية رعت الفلسفة وعلم الكلام وكانت حاميهما من الغوغاء الدينية . وكان حرياً بها أن تحمي التصوف لولا أن التصوف لم يكن فكراً مجرداً . كان أبو بكر الرازي يكتب عن مخاريق الأنبياء في نفس المدينة التي حكمت بالإعدام على الحلاج لكنها بدلاً من إعدام الرازي عينته رئيساً لأكبر مستشفياتها . ولم تُرفع دعوى « حسبة » على البسطامي الذي هدم العقيدة من أصلها وقال ما لم يقله الحلاج . ومن يطالع « تلبيس إبليس » يهوله أن يصدر مثل هذا الكلام في ظلال القرآن ومملكته الكبرى . ولم يكن ابن الجوزي مازحاً في تأليفه هذا ولا مجرد مؤلف محايد . لكنه أيضاً لم يكن قادراً على أكثر من التأليف . وعاش التصوف من بعده كما عاشت الفلسفة وعلم الكلام ولم يعدم أحد بعد الحلاج إلا من اقتنصه الأتراك في محيط نفوذهم لأن المتصوفة أخذوا درساً من تلك المغامرة الدامية وعلموا أنه لن يسعهم ما لم يسع صاحبهم . وإنما دافع عنه أقطاب بغداد من أقرانه لأن بغداد كانت كلها في حالة غليان واستعداد للإنقضاض على قصور الخلافة . فلما مرت الأزمة وتمكن العباسيون وسادتهم الأتراك من الوضع عاد كل واحد إلى حسابه الشخصي أي إلى « عقلانيته » . وهو أمر يحدث بعد كل ثورة فاشلة .

قضية الحلاج ليست قضية فكر وتصوف معرفي بل هي حدث سيا ـ اجتماعي فلماذا هذه اللجاجة عن قتله بسيف الشريعة ؟ إن الجهل بمعطيات الحدث التشريخي ، لاسيما في المناهج الأوربية الشديدة التنميط ، يضع حجاباً بين المؤرخ والتاريخ ويجعله سجلاً للمسلّمات أكثر مما هو مختبر للعلوم المضبوطة . لم يقع في علم من العلوم من العدوان والعسف وسوء النية ما وقع في علم التاريخ . وهذا لأن

علم التاريخ هو علم الحراك الاجتماعي والسياسي الذي تنطلق منه الحركات المنذرة بالخراب لأهل المسلّمات والمقيمين في دار الإقامة المستروحين نعيم الدنيا من الأقلية المنتخبة من أرباب الدولة والثقافة والدين والمال . وهؤلاء ليس لهم تاريخ . بل هو حظ الباحثين عن العدل والمحتاجين إليه من جياع الخلق وفقرائهم . إن ألذّ ما يشعر به المثقف حين يعالج حدثاً تنريخياً أن يفسره بالأواليات الفكرية لأنه بذلك يعبر عن حظوظ نفسه الملزوزة بالثقافة وبالتالي فهو يريد أن يكون المظلوم والمهضوم من بين الناس . فالدولة لا تقمع العامة بل بالعكس تتواطأ مع العامة على المثقفين . هكذا يقول تاريخ الثقافة مزوِّراً حقيقة الأحداث بوصفها انعكاساً دامياً للصراع الطبقي ليس بين المثقفين والدولة بل بين الدولة والرعية . والمثقفون أتباع ، أي هوامش ، لهذا الطرف أو ذاك . بعضهم يقاتل مع الدولة وقليل منهم يقاتل مع الرعية . وفي الحالين هم أتباع وليسوا من صناع الحدث التنريخي ولا هم ضحاياه الأصليون . وينبغي تعديل الفهم الأعرج للعلاقات فالصراع التنريخي هو بين الدولة والرعية وليس بين الدولة والمثقفين . ومأساة البشر لا تكمن في معادلة أمي ـ مثقف بل في معادلة دولة ـ رعية . ظالم ـ مظلوم . مالك ـ محروم . كذلك لا يصح المزج بين العلم والثقافة . فالعلم محايد تستفيد منه الدولة وتستفيد الرعية ولا دخل له في التاريخ ولا هو من صنّاعه بل العلم يصنع حياة الناس المدنية ويوفر إدامة العيش والصراع لجميع الأطراف . وقد رعته الدولة الظالمة الناهبة والدولة العادلة على السواء . أما الثقافة فهي هامش يقف مع الدولة ضد الرعية ، أو يقف مع الرعية ضد الدولة . والدولة الشرقية لم تحارب الثقافة بل حاربت المثقف المنحاز للرعية فأينما وجدتَ مثقفاً مضطهداً فابحث عن سبب اضطهاده في السياسة لا في الفكر الخالص ، وبالتالي فليس المثقف هو الضحية بل الشعب .

شهادة براءة ؟

قال المُناوي في « الكواكب الدرية » إن دم الحلاج لما وقع على الأرض استدار وكتب : الله . الله . إشارة إلى توحيده . ثم تساءل : لماذا لم يكتب دم الحسين ذلك ؟ فأجاب لأنه لا يحتاج إلى تبرئة بخلاف الحلاج . المُناوي من المدافعين عن الحلاج وقد ذكر أن الجمهور يعتقدون ولايته . ومراده جمهور أهل التصوف . والخبر الذي رواه عن دم الحلاج وكتابته بعد أن سال على الصعيد كلمة : الله الله ، مكررة وظفه للدفاع عنه وتبرئته من الزندقة وكان في حاجة إلى ذلك لأنه قتل بتهمة الزندقة فكتب دمه هذه الكلمة لإثبات إيمانه . وإذ كان السؤال يتجه إلى دم الحسين ولماذا لم يكتب كلمة الله بعد أن سال على ثرى كربلاء يكون الجواب أن الحسين لم يكن في حاجة إلى تبرئة لأن قاتليه لم يكن لديهم مندوحة لاتهامه بالإلحاد مع كونه الحفيد المباشر للنبي وكون الأمويين هم المتهمين بمعاداة الإسلام الذي ناوأوه حتى فتح مكة فأسلموا كرهاً . هذه حقائق يعرفها الناس في زمان الحسين وبعده فلم يكونوا في حاجة إلى صنع معجزة تبرّئه كالتي صنعوها للحلاج .

النِفَّري :

محمد بن عبد الجبار من مدينة نيبور السومرية وقد حرفت في العربية إلى نِفّر بكسر النون وتشديد الفاء . والتحريف قريب من الأصل لأن نون الأصل مكسورة وباؤها باريسية والباء الباريسية تبدل من الفاء في الساميات . وأطلال المدينة تقع قرب بلدة الديوانية الحديثة وسط العراق .

النفّري من أقطاب القرن الرابع الهجري وانفرد بنمط من الكتابة الصوفية كتب بها المخاطبات والمواقف تعتمد على التداعي الداخلي واتصال العبارات وتدويرها على طريقة شعر البند الذي ازدهر في العراق في القرن التاسع عشر . وقد حللها بإيجاز مُفْصح ناشر المخاطبات والمواقف حمزة عبود فلتراجع . وتجتمع في كتابات النفري فنون الأدب الرمزي وبلاغة العبارة مع المضمون الباطني العميق للثقافة الصوفية . والاندماج في قراءتها يُخرج القارئ من الصحو إلى السكر ويُنسيه ما حوله فلا ينتبه إلا بعد أن تتوقف العبارة عن الدوران فيتوقف القارئ ليلتقط أنفاسه . وقراءة المواقف والمخاطبات في هزيع الليل الأخير تسهّل الاندماج أكثر منها في الأوقات الأخرى من الليل والنهار . بل هي لا تقرأ في النهار لأنها لا تنفتح للقارئ .

رغم العمق الثقافي للنفري كان يحمل هموم الناس ويتصنف لذلك في نهر التصوف الاجتماعي . وفي النص التالي من المواقف يضع النفري مشروع الدولة المشاعية قيد الفعل ، مما يحمل على التساؤل عما إذا كان النفري يفكر ، أو يُعد لحركة اقتحام يقيم فيها الدولة المنتظرة . ومشروعه لايزال في لحظة الانتظار وسيبقى مهمة المثقف الكوني الذي يجمع في باطنه البعيد نبض التاو واليسوعية والصوفية في حركة اقتحام تأخذ عناصرها الناجزة من كتابات كارل ماركس وخلفائه الأقربين... نعم لقد آن للنفري أن يعلن عن ظهوره!

فجر المشاعية المنتظر

« قد جاء وقتي وآن لي أن أكشف عن وجهي وأُظهر سُبُحاتي ويتصل نوري بالأفنية وماوراءها وتطلع علي العيون والقلوب وترى عدوي يحبني (لأني لا أعامله بالمثل) وترى أوليائي يحكمون فأرفع لهم العروش ويرسلون النار فلا ترجع وأعمر بيوتي الخراب وتتزين بالزينة الحق . وترى قِسطي (عدلي) كيف ينفي ما سواه وأجمع الناس على اليسر فلا يفترقون (لأنهم سيتساوون في الثروة) ولا يذلون (لأنهم لن يحتاجوا إلى أحد) فأستخرج كنزي (لأوزعه عليهم)... وتحقّق ما أحققتك به من خبري وعدتي وقرب طلوعي فإني سوف أطلع وتجتمع حولي النجوم وأجمع بين الشمس والقمر وأدخل في كل بيت ويسلمون علي وأسلم عليهم » .

أبو العلاء المعري :

أحمد بن عبد الله بن سليمان التنوخي من أسرة فقهاء وقضاة . عَمي في الرابعة من عمره وأظهر ميلاً مبكراً إلى الدراسة فأخذ يتردد على المكتبات ونظم الشعر في الحادية عشرة . ثم تعمق في اللغة والفقه

والأدب والتاريخ والفلسفة . وتمكن من الشعر فضارع فحول الشعراء واحتفظ بصفة الشاعر الكبير حتى وافى الأربعين حيث أخذ في التفلسف إلا أنه لم يترك الشعر فوظفه لفلسفته واختار اللزوميات للتعبير عن آرائه الفلسفية . ولم يلتزم بمنهج فلسفي صارم كالفلاسفة المحترفين وبقي للمزاج الأدبي تأثير على معالجاته الفلسفية ظهر في تعارضها وعدم اتساقها . واللزوميات معرض لآراء فيها الكثير من التباين الناتج عن تقلبات المزاج الشعري أو عن التقية والمسايرة . وقد استخلصت من اللزوميات قرابة الألف بيت تعبر عن مذهبه الفلسفي وزندقته المنكرة للنبوات والناقدة لنظام الطبيعة والمجتمع . وافترضت أن هذه الجملة من اللزوميات هي المعبر الأصدق عن آرائه ، وما عداها كان للمداراة . وقد أظهر ضعفاً شخصياً في مواجهة ناقديه فكان يداريهم إذا تكلموا معه وجهاً لوجه . فإذا انفرد بنفسه ساح فكره وسال فلم يقيده اعتبار . ويصعب القول بأن المعري كان مؤمناً لأن تعمقه في الفلسفة أظهر له بساطة الوعي الديني ولامنطقيته . لكن ذلك لم يجعله مادياً صرفاً ، بل هو يجري على نهر مورود من الروحانية الشرقية اللادينية التي تبدأ مع لاوتسه وتستمر في فلاسفة التاو والكونفوشية الجديدة وأفراد الفلاسفة ممن لا ينتمون إلى مدرسة بعينها وتعود إلى الظهور في أقطاب التصوف الاجتماعي الإسلامي . والتجارب تثبت أن المادية الصرفة لازمة للعلوم البحتة لكنها غير لازمة للفلسفة وعلوم المجتمع بل هي ضارة على المدى البعيد . ويظهر الفرق هنا في مادية ستالين الصرفة ومادية الصينيين المتوآة ، فكانت الشيوعية السوفيتية بعد جيل البلاشفة سياسة دولتية جاسية غليظة ، والشيوعية الصينية قبل الثورة الثقافية سياسة اجتماعية تتماهى مع روح الشعب وتراثه الشيوعي المؤنسن . وتمتلئ الشيوعية الصينية قبل الثورة الثقافية بالقلبية الإنسانية التي خلت منها الشيوعية السوفيتية بعد جيل البلاشفة . والروحانية كما اختارها أبو العلاء والمتصوفة ليست هي الدين . ويكشف أبو العلاء عن حقيقة مجهولة ، ولايزال الجهل بها يوحّد عامة المثقفين ، هي أن الدين لا علاقة له بالروح بل هو منحى حسي لذائذي تسلطي . والروحانية تجريد لاديني ينغمس فيه الملحد أو الربوبي فيتعالى على الصغائر ويرفع من شأن الروح على حساب النزعات الجسدية المفرطة . وفي حين يقل الزهاد بين رجال الدين فإن الزهد هو جوهر التصوف الملحد . أما الدعوة إلى الزهد في التعاليم الدينية فلم تنجح عملياً ، إذ لم يلتزم بها رجال الدين ، أما عامة الناس فهم زهاد بحكم الواقع لأنهم في العادة فقراء ومحرومون وليس لديهم ما يزهدون فيه . وإنما صار الزهد مسلكاً عاماً للحكماء وقادة الثورات الاجتماعية كالمسيح ومزدك والغفاري والقرمطي . وهو أيضاً مسلك ثوار العصر الحديث كالشيوعيين الصينيين والبلاشفة الروس . واعتبار الزهد من القيم الدينية خطأ فاضح وخطر على الوعي الاجتماعي . ولعله من كيد المثقفين لإعفاء أنفسهم منه .

والمعري متصوف في المسلك لا في المذهب . ولغته بعيدة عن لغة المتصوفة . وقد شملهم نقده الذي لم يوفر نبياً ولا حاكماً ولا ديناً . ولم يكن منصفاً في نقدهم لأنه عمم ولم يخصص . كما لم يميز بين الأقطاب وعامة المتصوفة . ولم أجده يذكر الحلاج . أما في السلوك فكان مثلهم : زاهد متقلل مقاطع

للدولة معادي للدين ورجاله وللمال وأصحابه قريب من الناس يدافع عن حقوقهم ويدعو إلى تسبيل المال (إشاعته) . ولم يتزوج كالبسطامي وابن أدهم وخالفهم في النباتية لأنهم لم يحرموا اللحم على أنفسهم وإن كانوا يتقللون منه . ومال مثلهم إلى العزلة والتأمل وكان يبكي في خلواته ويصلي للاتصال بالمطلق لا لأداء الفرض ولذلك لا يصلي الجمعة . وخالفهم في عدم الحج وكانوا يحجون . ووافقهم في الصوم في رمضان وغير رمضان لأنه رياضته الروحية . وكان له مشروع لإقامة دولة مشاعية ولم تواتيه الشجاعة للمضي فيه كما مضى الحلاج . واختلف مع قرامطة العربيا فهاجمهم إذ لم تعجبه سياستهم ولعل ذلك بسبب الفارق في البعد الثقافي فقرامطة العربيا أعراب جفاة وهو فيلسوف وقد أفرطوا في سفك الدماء وهو لا يوافق على سفك دم الحيوان . لكنه لم يبدي رأيه في قرامطة العراق وكانوا مثقفين ومتحضرين فلم يمدحهم ولم يذمهم وكان الأحرى به أن ينوه بهم كما نوه التاويون بمشاعية أسرة تجوو . وإهماله ذكرهم وذكر الحلاج من الغرائب . ووافق المتصوفة في المساواة بين الأديان والدعوة إلى حرية العقيدة .

المعري أمة وحده . وتكراره متعذر . لكن المعروية يمكن أن تتمظهر جزئياً في أفذاذ الحكماء والمثقفين الكونيين ، لأنها غرار تتوجه إليه النفس المثقفة بالاقتداء . وتبلغ سلطة المثقف الكوني عند المعري أقصى غايتها التي تقترن عند المتصوفة بالفناء . وفناء المعري عن نفسه جعله مرهوب الجانب عند الحكام وبهذه السلطة أنقذ بلدته من اجتياح عسكري لم يكن الشاعر أو الفقيه قادراً على إيقافه .

عبد القادر الجيلي :

من نسل الحسن بن علي . نسبته إلى الجيل والجيلان في شمال إيران بمحاذاة بحر قزوين . ويعرف أيضاً بالكيلاني بفتح الكاف الفارسية وكسرها . قد يكون خاتمة أقطاب التصوف الاجتماعي . مولده في جيلان وانتقل إلى بغداد في أول شبابه وتفقه فيها وتصوف وتوسع في دراسة الأدب فتمكن من نظم الشعر ومن الخطابة . وتصدر للتدريس في بغداد التي لم يغادرها حتى وفاته عام ٥٦١هـ . وله مؤلفات كثيرة بعضها يجمع خطبه المنبرية وبعضها تأليف ، منها الفتح الرباني وفتوح الغيب . وتفقه للمذهب الحنبلي فتصدر للإفتاء فيه فجمع بين صفة الفقيه والمتصوف . وكان لهذا المزدوج أثر في تداخل التسنن مع التصوف في شخصيته الفكرية . أما في شخصيته الاجتماعية فهو متصوف كامل التصوف على خط التصوف الاجتماعي المناضل . وعمر(١) حتى قارب التسعين والأقطاب يعمرون لأن أجسادهم غير مستهلكة باللذائذ كالأغنياء وأرباب الدولة والشعراء .

عاصر الجيلي خلفاء عهد الاستقلال بعد أن تم للبغادة طرد السلاجقة . وكان خلفاء ذلك العهد وهو العصر العباسي الأخير أقل طغياناً من سابقيهم وأقل تسلطاً إذ لم تتجاوز سلطتهم الفعلية بغداد

---

(١) عمر ، تلفظ عادة على البناء للمجهول وأكثر الناس اليوم على المعلوم . والفرق عقائدي ففي البناء للمجهول يكون الله هو الذي يطيل عمره وفي البناء للمعلوم هو الذي يعمِّر .

ومحيطها فكانوا أشبه بحكام دولة مدينة . وتفاوتت علاقته بهم بين المعارضة والتحريض عليهم وبين المهادنة مع بعضهم . ويذكر التادفي في «قلائد الجواهر» أنه كان يأخذ خِلَعاً من بعض الخلفاء ويوزعها على الفقراء . وكانت علاقته سيئة مع المقتفي ، وكان هذا الخليفة قد تولى طرد السلاجقة وانتصر عليهم فنزع إلى التسلط بعد أن استعاد السلطة الفعلية على الخلافة . وكان الجيلي يهدده فيخاطب نخلة في مجلسه يقول لها : «يا نخلة لا تجوري . أقطع رأسك» . وكان نفوذه أقوى من نفوذ الخليفة لأن عوام بغداد كانوا يتابعونه ويتحركون بأمره فلم يجرأ الخليفة على التحرش به . وكان مقره في باب الأزجّ ، من أحياء بغداد الجنوب شرقية وهي اليوم باب الشيخ نسبة إليه إذ فيها مرقده ومسجده الكبير الذي لايزال يزرع فيه النخل .

أوضح الجيلي أن وظيفة التصوف هي خدمة الخلق «إيجاد الراحة لهم» وهذا أولاً يكون بتوفير الطعام للجياع . وكان يقول فيما أورد عنه في «قلائد الجواهر» وغيره : «فتشت الأعمال كلها فلم أجد أفضل من إطعام الطعام . أود لو أن الدنيا في يدي لأطعمها الجياع» وهذا يعني جعل ثروات الأرض مشاعاً للجياع . لكنه وجد الدنيا أكبر من أن يملكها وهو عاجز عن امتلاك بغداد لتوزيعها على أهلها . ولعله أخذ العبرة من الحلاج . وماتزال الدنيا بعيدة عن ملك الجياع . ولما حاول بلاشفة روسيا قلب الدنيا لصالح الفقراء نزل عليهم نازل من بينهم فكذب أحدوثتهم . ومايزال الجياع في الانتظار . وهذه محنة الناس ، ومحنة الأبدال وليست محنة السياسيين ولا المثقفين لأن هؤلاء يجعلون الأرض تدور على الثقافة والأبدال يديرونها على مفارقة الفقر والغنى . ومن أسباب بقائها في أيدي الأغيار أن الأبدال لم يتحركوا بعد لأخذها بأيديهم وتوزيعها على الجياع . ولابد لنا في يوم محسوب أن نأخذها . وكان الجيلي دائم التفكير في ذلك . وحمله تفكيره مع حقيقة العجز الذي يتلبسه على إصدار دعوة غريبة غامضة إلى نهب الأموال وتوزيعها على الناس . ولم يفصل كيفية النهب . وهل هي على طريقة عروة بن الورد وصعاليك الجاهلية ؟ دعوة محيرة تدل على حيرة الداعي حين يرى جوع الناس وفقرهم فلا يقدر أن يفعل لهم شيئاً .

وكان الجيلي يرى أن السلطة أياً كانت فهي سلطة لصوص . تعبر عن هذا التقدير حكاية تقول إن المستنجد توجه لزيارته ومعه عشرة أكياس من المال يحملها عشرة خدم فأبى أن يقبلها فلما ألح عليه أخذ كيساً في يمينه وكيساً في شماله وهما خير الأكياس وأحسنها وعصرهما بيديه فسال دماً وقال للمستنجد : يا أبا المظفر أما تستحي من الله تعالى تأخذ دم الناس وتقابلني به ؟ وينبغي أن يكون قد حصل شيء من هذا فوسعته الرواية الشعبية إلى عصر الأكياس وسيلان الدم منها لتؤكد ما كان يقوله المعارضون منذ خلافة عثمان أن السلطان يعني السرقة .

للجيلي مساهمة في التصوف المعرفي . ولذلك كثرت مؤلفاته . وقد تناول فيها وظيفة التصوف وشروطه وصفات الولي وما يجب عليه للناس . وقنن للتصوف ثماني خصال وردت في فتوح الغيب (المقالة ٧٥) وهي : السخاء ، الصبر ، الإشارة ، الغربة ، الصوف ، السياحة ، والفقر . ونسب الإشارة

إلى زكريا لقوله : «قال رب اجعل لي آية . قال آيتك أن لا تكلم الناس ثلاث ليالٍ سوياً . فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا» أي أومأ إليهم . فكلام زكريا هو الإشارة ، والغربة ليحيى . وغربة يوحنا المعمدان هي غربة الصوفي الذي لا يفهمه الجهال من أهل السلطان والثروة وكانت عاقبة غربته قتله . أما السياحة فكانت لعيسى . والمسيح سواح للتبشير بدعوته . والصوفي يتقلب في الأسفار جسداً أو روحاً . وجعل الفقر لمحمد . وفقر الأنبياء حكاية رائجة عند المسلمين وعليها قول البحتري عن حاله :

فقر كفقر الأنبياء وغربة

وفي الحقيقة لم يكن من الأنبياء فقير غير المسيح . وعلى خط زملائه سعى لتقويم شخصية الفرد ، والصوفي أولاً ، بمجموعة من القيم التي يتفق عليها أهل التصوف ومنها كما رأينا أن يتحلى بالسخاء والصبر من بين خصال أخرى مخصوصة بالمتصوف ودعاه إلى أن يتعزز على الأغنياء ويتذلل للفقراء . يتذلل وليس مجرد أن يتواضع . لأن الفقراء عند المتصوفة هم سادة الدنيا . وأعطى تفسيراً أخلاقياً لمعنى الفقر والغنى فالفقر أن لا تفتقر إلى من هو مثلك والغنى أن تستغني عمن هو مثلك . وعلى ذلك يكون مبنى الكرامة الشخصية . ومن متممات الكرامة أن لا يتّكل على أحد فالاتكال على الغير شرك . وإنما يتكل على الله حتى لا يحتاج إلى غيره . لكنه قد يسرف ويتداعى في موعظته فيهون من الكسب والحرص عليه مادام الرزق مكفولاً من الله . وهذا من تأثير التسنن عليه . والمتصوفة متفقون على عمل اليد ووجوبه حتى لا يحتاج الإنسان إلى أحد من السلطة فما دونها . وفي ترويجهم لهذه القاعدة يلحون على عقيدة التوكل فيسرف فيها بعضهم كإسرافهم في تعاليمهم الأخرى التي يريدونها حدية مصمّتة لا تقبل الحلول الوسطى . لكن السائد في أوساطهم على اختلافهم من سنة أو ربوبية متزندقة أن العمل واجب أما التوكل فيأتي بعد العمل ليكون تسلية للإنسان إذا لم يوفق في عمله . وهنا يأتي دور الجبرية كما وظفت في الأخلاقية الإسلامية لمواجهة ما يصيب الإنسان في حياته بالصبر والتجلد . فمن مات له عزيز يتسلى بكون الموت إرادة الله ، ومن ابتُلي بعلة يصبر لأنها من فعل الله ، ومن فشل في عمله فلا يجزع لأن الرزق مقدر من الله . وهذه من الحيل الدينية التي تجلب الراحة النفسية للإنسان . لكن الإنسان في القيم الصوفية لا يصبر على الذل والاضطهاد بل يجب أن يقابله بالمثل ولا يمد يده طالباً العون من أحد لأن هذا معدود أيضاً من الذل . ويقول الجيلي : «ما مد أحد يده في طعام أحد إلا ذل له» . وهذه من قيم الجاهلية التي ورثها المتصوفة ، وتختص بالتصوف الإسلامي دون التاوية الصينية التي لا تملك نفس الموروث . وهم يتطرفون فيها كالعادة فكان بعضهم لا يحضر الولائم ويقول في تعليل ذلك : انتظار المرق ذل! والقاعدة العامة في الكرامة الإنسانية يلخصها قول الجيلي في فتوح الغيب : «كن عبد الرب لا عبد الخَلْق» . وعبودية الرب بديل عن عبودية الخلق في عموم الخلق لا في القطبانية التي تصل إلى درجة الاتحاد فتزول علاقة الرب بالمربوب ويصبحان شيئاً واحداً . والقطب الصوفي مثلما يخرج من عبودية المخلوق يخرج من عبودية

الخالق . وقد أخرجوا الروح من ذل المخلوقية لأن المخلوقية سلب . وعندهم أيضاً معادلة اليد العليا واليد السفلى . وليست اليد السفلى هي الممدودة للأخذ من الغير فقط بل هي أيضاً الخاضعة في كينونتها لفعل الغير... وهذه أمور انفرد بها الصوفية المسلمون كما قلنا دون التاويين والصوفية الهنود والأوروبيين . إن تصور المخلوقية ذلاً مبالغة في إكرام الإنسان تجعل الإلحاد قرينة كرامة وما هو مذهب فلسفي فقط .

ومن قوام الشخصية الحرة أن ينفصل المريد عن شيخه بعد أن يستحكم في السلك . قال في فتوح الغيب : إذا بلغ المريد حالة شيخه أُفرد عن الشيخ وقُطع عنه فيتولاه الحق فيفطمه عن الخلق... لا رضاع بعد الحولين (ص٣٢) والتلقي على يد شيخ لازم للمريد على العادة المألوفة في التعليم . وقد قالوا : من لا شيخ له فشيخه الشيطان . ولكن هذا في دور المريدية . وقد وقع الفرنسي رينان في الجهل المركب لما اتخذ من هذه القاعدة دليلاً على أن العقل السامي مقيد ، إذ لم يطلع على التوجيه المكمل بالانفصال عن الشيخ بعد إتمام التعلم . إن الكثير من أحكام الغربيين على الشرقيين تأتي من القراءة الناقصة إذا نحينا الإغراض جانباً .

وفي مقابل استقلال الشخصية وعزتها والتطرف في صون كرامة الإنسان يأتي التواضع والحِلْم والبعد عن المكابرة والاستعلاء على الغير . ولنقرأ هذا التوجيه من المقالة ٧٨ من فتوح الغيب وقد أخذه الجيلي من الغزالي في «بداية الهداية» ووسعه :

«... ومنها أن لا يلقى أحداً من الناس إلا رأى له الفضل عليه ويقول عسى أن يكون عند الله خيراً مني وأرفع درجة . فإن كان صغيراً قال هذا لم يعص الله وأنا قد عصيت فلا شك أنه خير مني وإن كان كبيراً قال : هذا عَبَد الله قبلي . وإن كان عالماً قال هذا نال ما لم أنل وعَلِم ما جهلت . وإن كان جاهلاً قال : هذا عصى الله بجهل وأنا عصيته بعلم . وإن كان كافراً قال لا أدري عسى أن يُسلم فيُختم له بخير وعسى أكفر فيُختم لي بسوء العمل...» .

وهكذا لا يبقى لأحد فضل على أحد يسوغ له التعالي عليه أو إيذاءه وقمعه . ولتوجيهات الجيلي نظائر عند التاويين . لنقرأ هذا النص الهام لتشوانغ تسه :

«افرض أنك تجادلت معي . فإذا غلبتني بدلاً من أن أغلبك فهل أنا بالضرورة على باطل ؟ وإذا غلبتك بدلاً من أن تغلبني فهل أنا بالضرورة على حق ؟ هل أحدنا محق والآخر مخطئ ؟ أو هل كلانا محق وكلانا مخطئ ؟ لا أنا ولا أنت نعرف ذلك ولا سوانا . من ينبغي أن نسأل ليعطي القرار الصحيح ؟ قد نسأل أحداً يتفق معك ولكن مادام يتفق معك كيف يمكنه صوغ القرار ؟ قد نسأل أحداً يتفق معي ولكن مادام يتفق معي كيف يمكنه صوغ القرار ؟» .

وهذه من الجيلي وتشوانغ تسه تمرينات ضد القمع وضد الشخصية القمعية ، تتوازى وتتكامل مع تمرينات رفض الذل وتحمّل الحاجة لصون الكرامة . فالإنسان الكامل : لا يذل لأحد ولا يقمع أحداً .

والإنسان الكامل هو أيضاً من لا يملك شيئاً ولا يملكه شيء كما يقرر أبو يزيد البسطامي لأن من ملك شيئاً فذلك الشيء يملكه حسب تقدير عبد القادر الجيلي . فالمُلك يجب أن لا يكون لأحد فرد بل لجميع الناس حتى لا يعلو أحد على أحد . التاوي والمتصوف ينظران ، كلاهما ، إلى مجتمع لا مالك فيه ولا محروم ولا قامع ولا مقموع . ولا يكون إلا في المجتمع المشاعي كما تبلور في ضمير الحكماء الشرقيين .

واتجه الجيلي إلى تبرئة إبليس ولكن في تحفظ لا يبلغ به مبلغ الحلاج . قال في فتوح الغيب : « رأيت إبليس اللعين في المنام فهممت بقتله فقال لي لعنه الله : وما ذنبي أن جرى القدر بالشر فلا أقدر أغيّره إلى خير وأنقله إليه ؟... ثم تبسم في وجهي تبسم خجِل ووجِل . وذلك في ليلة الأحد ثاني عشر ذي الحجة من سنة ست عشرة وخمسمئة »... ما هذا التبسم في وجه إمام باب الشيخ ؟ أليس هو مظنة تواطؤ ؟

ولعبد القادر الكيلاني شعر جميل وجد فيه فسحة للتعبير عن أمور قد لا يقوم لها نثره لأن الشعر ربما اقترن بالسكر . ومن أجمل قصائده هذه البائية :

ما في الصبابة منهل مستعذب	إلا ولي منه الألذ الأطيب
أو في الوصال مكانة مخصوصة	إلا ومنزلتي أعز وأقرب
وهبت لي الأيام رونق صفوها	فحَلَت مناهلها وطاب المشرب
وغدوت مخطوباً لكل كريهة	لا يهتدي فيها اللبيب ويخطب
أنا من رجال لا يخاف جليلهم	ريب الزمان ولا يرى ما يرهب
قوم لهم في كل مجد رتبة	عُلوية وبكل جيش موكب
أنا بلبل الأرواح أملأ روضها	طرباً وفي العلياء باز أشهب
أضحت جيوش الحب تحت مطيتي	طوعاً ومهما رمته لا يعزُب
أصبحت لا أملاً ولا أمنيةً	أرجو ولا موعودة أترقب
مازلت أرتع في ميادين الرضا	حتى وهبت مكانة لا توهب
أفلت شموس الأولين وشمسنا	أبداً على فلك العلى لا تغرب

الحب الإلهي صفوه للجيلي وقد صارت جيوش الحب مقودة له ومكانته في الوصال مخصوصة ومنزلته هي الأعز والأقرب . وشعوره بالقرب والوصل مباشر بلا واسطة إذ لم تكن له حبيبة أنسية ينفذ من عشقها إلى عشق السماء . وحياة الجيلي عادية لا جنوح فيها فقد تزوج وأنجب كثيرين وله نسل من أبنائه وبناته . وجموحه العاطفي مسيطر عليه مما نراه في تطامن كلامه وقلة شطحاته . ومرجع ذلك إلى تفقهه مع تصوفه . وكان يصدر عن إحساس بالقوة والقدرة على الاقتحام ـ مخطوباً لكل كريهة . والكريهة هي

الموقف الصعب لاسيما في الحرب وهو من رجال لا يخافون ولا يرهبون لهم في كل مجد رتبة وبكل جيش موكب . فقد خرج من حد السلب إلى حد الحركة . ولا شك أنه كان يفكر بمن يحيط به من أهل بغداد ، المستعدين للتحرك بإشارة منه . إنه جيش القطب الذي لا يرى الوقوف عند حدود القطيعة مع السلطان بل تذكير السلطان بأنه حاضر وفاعل ومستعد... فهو الباز الأشهب كما هو البلبل الذي يملأ روض الأرواح طرباً . وبهذه القصيدة لقِّب الباز الأشهب على لسان أهل بغداد . قوة المتصوف الذي لا يخاف ولا يتمنى ولا يترقب وعداً لأنه امتلك كل الأشياء بعد أن تجرد منها وصار يرتع في ميادين الرضا حتى نال مكانة لا توهب لأحد بحيث أفلت شموس الأولين وبقيت شمسه . وما أظنه أراد بالأولين غير الأنبياء بعد أن نال المكانة التي لم يصلوا هم إليها . وهذه محصَّلة في شطحته التي أوصلها إلينا التادفي في « قلائد الجواهر » : « معاشر الأنبياء أوتيتم القب ، وأوتينا ما لم تؤتوه » وقد صنفه ابن عربي ضمن العارفين الذين أبطلوا الوسائط وتداهنوا مع السماء رأساً .

وله قصيدة أخرى في القلائد تنحو منحى آخر فتتكلم عن السر الذي يجب أن لا يذاع لأن في إذاعته إباحة للدم . لكن صاحب السر لا يقوى على حفظه لأنه لا يبقى في الصحو دائماً بل يشرب من خمرة التقوى التي لا يذوقها إلا محب حقيقي وما إن يذوقها فيسكر حتى يضعف عن الكتمان :

ولما وردنا ماء مدين نستقي — على ظمأ منا إلى منهل النجوى
ولاحت لنا نار على البعد أضرمت — وجدنا عليها من نحب ومن نهوى
سقانا فحيانا فأحيا نفوسنا — وأسكرنا من خمر أجلاله عفوا
مداماً عليها العهد أن لا يذوقها — سوى مخلص في الحب خالٍ من الدعوى
مزجنا بها التقوى لتقوى نفوسنا — فيا من رأى خمراً يمازجها التقوى
شربنا فبحنا فاستبيحت دماؤنا — أيقتل بواح بسر الذي يهوى
وما السر في الأحرار إلا وديعة — ولكن إذا رق المدام فمن يقوى ؟

ما هذا السر الذي يُقتل من يبوح به ؟ محال أن يكون غير السر الذي باح به الحلاج والبسطامي فقُتل الحلاج وسلم البسطامي . أما الجيلي فبقي حائراً بين الإثنين : يلوم الحلاج على بوحه ويعذر البسطامي وهو بينهما يبوح مرة ويحفظ مرة . فتراه يتقدم نحو دار الخلافة ملوحاً بأهل بغداد ثم يرجع فلا يقتحم . ولكي يبرر تردده يلوم الحلاج . وتراه يتوحد في السر فينفي ما عداه ويلغي الوسائط ويترك الدنيا والآخرة لأهل الإيمان ويمشي في طريقه مسرعاً فيخلف الأنبياء وراءه ، ثم يرجع إلى فقه مقنن مضبوط الأصول فإذا سألته عن أبو يزيد الذي نبذ الفقه ووحّد بين الخالق والمخلوق قال لك هو أخي الذي لا أُفضُله في شيء سوى أني تزوجت ولم يتزوج وأفتيت ولم يفت . وما كان ليذكر هذا الفضل الذي ما هو بالفضل لولا أنه أرد أن يحمي عائلة بغدادية من الانحلال لأن رب العائلة أقسم بالطلاق أن الجيلي أفضل من البسطامي .

«فرسي مُسرَج ورمحي منصوب وسيفي شاهر وقوسي موتر» : هكذا أعلن في بغداد في هنيهة سكر . كان في بغداد خليفتان أحدهما الخليفة العباسي والآخر عبد القادر . وعبد القادر خليفة أهل بغداد أما العباسي فخليفة بغداد . على أنه لم يصل إلى هذه الغاية قفزاً ونزواً . وقد روى قصة حياته وكيف وصل في تداعيات صوفية متشابكة :

«قاسيت الأهوال في بدايتي فما تركت هولاً إلا ركبته . كنت أتظاهر بالتخارس والجنون وحُملت إلى البيمارستان (مستشفى المجانين) وهمت على وجهي سواء كنت في الصحراء أم بين الناس . وطرقتني الأهوال حتى حسبوا أني مت وجاءوا بالكفن وجعلوني على المغتسَل . ثم سُرِّي عني وقمت . ثم وقع في نفسي أن أخرج من بغداد لكثرة الفتن فخرجت إلى باب الحَلْبة فقال لي قائل : إلى أين تمشي ؟ ودفعني دفعة خررت منها وقال ارجع فإن للناس فيك منفعة . قلت أريد سلامة ديني (ديني لا عقيدتي والدين كناية عن السلوك القويم) قال : لك ذاك . ولم أر شخصه . ثم بعد ذلك طرقتني الأهوال فكنت أتمنى من يكشفها لي فاجتزت بالظَّفَرية (محلة في شمال بغداد) ففتح رجل داره وقال : يا عبد القادر إيش طلبت البارحة ؟ فنسيت فسكتّ فاغتاظ ودفع الباب في وجهي دفعة عظيمة فلما مشيت ذكرت فرجعت أطلب الباب فلم أجده . زال . وكان حمّاد الدباس ثم عرفته بعد وكشف لي جميع ما كان يُشكل علي . وكنت إذا غبت عنه لطلب وجئت يقول : إيش جاء بك إلينا ؟ أنت فقيه ، مُر إلى الفقهاء وأنا أسكت . فلما كان يوم جمعة خرجت مع الجماعة في شدة البرد فدفعني فألقاني في الماء . فقلت : غُسل الجمعة باسم الله . وكان علي جبة صوف وفي كمي أجزاء (من القرآن) فرفعت كمي لئلا تهلك الأجزاء وخلّوني ومشوا فعصرت الجبة وتبعتهم وتأذيت بالبرد كثيراً . وكان الشيخ يؤذيني ويضربني وإذا جئت يقول : جاءنا اليوم الخبز الكثير والفالوذج وأكلنا وما خبأنا لك وحشة عليك فطمع فيّ أصحابه وقالوا أنت فقيه إيش تعمل معنا . فلما رآهم يؤذونني غار لي وقال : يا كلاب لم تؤذونه ؟ والله ما فيكم مثله . وإنما أؤذيه لأمتحنه فأراه جبلاً لا يتحرك . ثم بعد مدة قدم رجل من هَمذان يقال له يوسف الهمذاني وكان يقال إنه القطب ونزل في رباط فمشيت إليه وأجلسني وذكر لي جميع أحوالي وحل لي المشكل علي . ثم قال لي تكلم على الناس فقلت يا سيدي أنا رجل أعجمي قح أخرس أتكلم على فصحاء بغداد ؟ فقال لي أنت حفظت الفقه وأصوله والخلاف والنحو واللغة وتفسير القرآن لا يصلح لك أن تتكلم ؟ إصعد على الكرسي وتكلم فإني أرى فيك عذقاً سيصير نخلة .

كنت أؤمر وأُنهى في النوم واليقظة (نبوة!) وكان يغلب علي الكلام ويزدحم على قلبي إن لم أتكلم به حتى أكاد أختنق ولا أقدر أسكت . وكان يجلس عندي رجلان وثلاثة ثم تسامع الناس إلي وازدحموا حتى صار يحضر مجلسي نحو من سبعين ألفاً . فتشت الأعمال كلها فلم أجد أفضل من إطعام الطعام أود لو أن الدنيا في يدي لأطعمها الجياع . كفي مثقوبة لا تضبط شيئاً . لو جاءني ألف دينار لم أبيّتها . أتمنى أن أكون في الصحارى والبراري كما كنت في الأول لا أرى الخلق ولا يروني . ترد علي الأثقال

التي لو وضعت على الجبال لتفسخت فأضع جنبي على الأرض وأقول إن مع العسر يسراً ثم أرفع رأسي وقد انفرجت عني » .

قال أحد أصحابه : كنت أدخل على الشيخ في وسط الشتاء وشدة برده وعليه قميص واحد وعلى رأسه وحوله من يروحه بالمروحة والعرق يتصبب من جسده… قوة الروح مضافة إلى قوة العزم تفجران العرق والدم . وبهما وقف ضداً للقدر فكان يقول فيما نقله ابن تيمية في كتاب (العبودية ص٥٢-٥٣) « إن كثيراً من الرجال إذا وصلوا إلى القضاء والقدر أمسكوا إلا أنا فإني انفتحت لي فيه روزنة فنازعت أقدار الحق بالحق للحق . والرجل من يكون منازعاً للقدر لا من يكون موافقاً للقدر » . تفسير ميداني للقضاء والقدر . ليس من جبرية بل إرادة تتحدى الممنوعات والحجب وتتجاوز الأسوار . وفيها قوة الصوفي الاختراقية .

شاو يونغ :

من فلاسفة التاوشِيَةْ التي يسميها المعاصرون الكونفوشية الجديدة . بزغ في النصف الأول من القرن الحادي عشر الميلادي في أسرة سونغ الشمالية . عني بالنَشْكَونيات[1] فوضع نظرية في أصل الوجود وتحولاته وكان يرى أن مادة العالم واحدة وأن للعالم روحاً حيوية واحدة وأن الولادة والموت والبدايات والنهايات هي محض تحولات لمادة العالم وروحه الحيوية . وتلمّس التداخلات الديالكتيكية في الوجود فقال إن المحدود جاء من اللامحدود والمتناهي من اللامتناهي وإن النبتة تنتج البذرة والبذرة تعيد إنتاج النبتة والنبتة الثانية ليست هي النبتة الأولى لكن روحها الحيوية هي نفسها . ويعني بذلك قوة الحياة التي تنتج النبتتين فتختلفان في مادتهما المتحولة وتتفقان في الحياة . وكان يرى أن الروح الحيوية للسماء تأتي من الشمس وللإنسان تأتي من القلب في اليقظة ومن أعضائه التناسلية في حالة النوم . وهذه كان فرويد سيفرح بها لو اطلع عليها . لكن شاو يونغ لم يبشر بالجنسنة فيُرجع إليها كل حركات الإنسان وسكناته . وقادته عقلانيته الفلسفية إلى نفي الخرافات والعقائد التي شاعت عند قدماء الصينيين حول السماء فقال :

السماء لم تتكلم قط . ولا تسكن في اللازورد . ولا هي عالية ولا بعيدة . وإنما ذلك تخيل الإنسان في قلبه .

فأعطى الفهم الفيزيائي للسماء بوصفها انعكاس المحيطات في الفضاء . وقريب منه قول ابن رشد في « فصل المقال » : « من قال إن الله في السماء فليس من أهل البرهان » . على مذهب من يقول بنفي الجهة أي نفي أن يكون الله في جهة ما أي نفي المكان والتمكن أي نفي العرش والاستواء .

---

(١) النشكونيات : نحت لعبد السلام بن عبد العال من نشأة + كون يراد به دراسة أصل العالم ونشأته مقابل Cosmogony . وتختلف عن « الكونيات » مقابل Cosmology لدراسة الكون وقضاياه بعد النشأة .

في سيرته الفلسفية استوفى شاو يونغ شروط التاوية والتصوف الاجتماعي فعاش في عزلة عن الأباطرة واختار الفقر على الغنى ورسم السلوك المطلوب للمثقف الكوني في قصيدة فلسفية سميت أغنية السعادة فيما يلي نصها الكامل :

اسم سيد السعادة مجهول
من ثلاثين سنة يعيش على ضفاف نهر لو
مشاعره هي مشاعر الريح والقمر
روحه على النهر والبحيرة
ليس عنده من فارق
بين المنصب العالي والمنصب الواطي
بين الفقر والغنى
لا يجري مع الأشياء ولا يساهم فيها
لا قيود لديه ولا تحريمات
فقير لكنه غير آسف
يشرب ولا يسكر
يستجمع وقت ربيع العالم في ذهنه
عنده بركة صغيرة يقرأ عليها القصائد
وشباك صغير ينام تحته
وعربة صغيرة يسلّي بها خاطره
وقلم عظيم ينفذ به إرادته
مرة يعتمر بقبعة شمسية
ومرة يرتدي قميصاً بلا أكمام
وقد يتمشى على ضفة النهر
يتمتع بالنظر إلى الناس الطيبين
والاستماع إلى حكاياتهم عن السلوك الحسن
متعته في تحقيق الإرادة الخيرة
لا يمدح أسياد الجان
ولا يثني على صاحب الطقوس السحرية
ومع أنه لا يخرج من داره
فهو مع السماء والأرض لوحده

هو من لا يُرهبه الجيش العظيم
ولا يغريه الراتب العظيم
وهكذا فهو إنسان سعيد
لمدة خمسة وستين سنة .

وهذه القصيدة نظمها قبل وفاته بعام . وفيها تعيين دقيق لعناصر السلوك الصوفي : الفقر ، مقاطعة الدولة وسلطة المال . النسيان على الطريقة التاوية والفَناء على المذهب الصوفي . عدم الخوف . عدم الاستسلام للإغراء . محبة الناس وخدمتهم بالإرادة الخيّرة والتعلم منهم . كلمة الحق التي تُنفَّذ بها الإرادة . العزلة ولكن مع الاتحاد بالناس .

ويتمايز قليلاً عن الرهبانية الصوفية الصرفة في السماح للنفس بشيء متعين من المتعة فيملك عربة صغيرة يسوقها في مُعتزله ليتسلى بالطواف بين الضفاف والغابات والبساتين وبركة صغيرة يقرأ عليها القصائد . وفي هذه زيادة قد لا يرضى بها تشوانغ تسه أو ابراهيم بن أدهم ، ولكن قد يرضى بها معروف الكرخي وعبد القادر الكيلاني . على أنه قد لا يبتعد كثيراً عن عموم أهل التصوف الذين جعلوا السفر من لوازم المعرفة . وكان أحدهم يقول إذا جاء الربيع : أيها الصوفية طابت الأرض فسيحوا . لكن الأقطاب قلما يسيحون إلا في طلب شيء كأن يتوجهوا لزيارة قطب آخر لرؤيته . والرؤية عندهم من متممات القرب . والصوفية ليسوا سواء ، فيهم العادي وفيهم القطباني . ويبقى امتلاك شاو يونغ بركة وعربة صغيرتين موضع خلاف . لكن أهل بلده لم يختلفوا عليه فيها . كانوا يعرفون علاقته بهم وإيثاره إياهم على الإمبراطور وكانوا يثقون بتقواه ونزاهته واستغراقه في السلوك الحكيم . ومن هذه كان شاو يونغ قد شكل وازعاً باطنياً لأهل البلد فكانوا يحذرون بعضهم البعض من ارتكاب الخطايا لأن الحكيم شاو يعلم بهم فيغضب عليهم... أية سلطة لم يبلغها ملك ولا إمبراطور ولا سلطان ؟

لامعة :

قول شاو يونغ : « يشرب ولا يسكر » تثبيت لمعنى الشرب عند الحكماء . وعليه قول المسيح أيضاً ، ومذهب فقهاء القرن الأول الذين أجازوا شرب النبيذ ، ومذهب أبو حنيفة في عدم معاقبة الشارب حتى يسكر . والسكر غير النشوة لأنه مقرون بفقدان السيطرة على القوى العقلية . وقد تحدث أصحابنا عن الخمرة الإلهية . ويحتمل أن بعضهم كان يشرب النبيذ ليساعده على التأمل . ولكن ليس لدينا دليل ناطق عليه .

غوته :

جوهان فون . ألماني عاش بين ١٧٤٩ و١٨٣٢ . أصله شاعر . إلا أنه تجاوز الشعر إلى الحكمة فهو شاعر حكيم أو حكيم شاعر ؛ يتمتع بحساسية شعرية عالية كأي شاعر ـ المتنبي ، لي باي ، شيلي ـ مع

شخصية حكيم كأي حكيم : لاوتسه ، أبيقور ، ابن عربي... منحته الحساسية الشعرية غريزة حب طغت عليه كما طغت على ابن الفارض فعاش حياته بين امرأتين : زوجته وحبيبته . ارتبط مع الزوجة بعلاقة حب زوجي لا يكدرها شيء . ومع الحبيبة بعلاقة حب صوفي مروحن . لكن لوعة المحب كانت فيه كلوعة ابن الفارض ، فحديثه عن شارلوت (ميريانا) في آلام فِرْتر هو حديث ابن الفارض في الجيميـة والفائية واليائية . لكن كان حبه كونياً . وقد فاض منه على غير الحبيبة فأحب الناس كلهم واجتاز حبه حدود ألمانيا إلى أوربا ثم اجتازها إلى الشرق البغيض وإلى الإسلام الأبغض والعرب الأكثر إثارة للمقت والعداء . فأحب العرب في الشعر الجاهلي وغيره وأحب الإسلام في دعوته إلى عمل الخير والعدل بين الناس... تحولت جميع العقد القروسطية والحديثة تجاه العرب والإسلام إلى حب كان من العمق والصدق بحيث لم يتحمله أبناء القارة فكتموه وسعوا إلى بتره عن تراثه فلم يتهيأ كشفه إلا مقسطاً وعلى تخوف . وعجائب الإنسان لا تفنى . وأي عجب أعجب من أن يظهر مثل هذا المثقف الكوني في مجتمع مغسول بالعرقية والعصبية المتوحشة ؟ في بلد أعطى أعظم فلاسفة العصر الحديث لكنهم لم يخرجوا ، إلا في واحد كان دخيلاً عليهم من عقدة التعصب والعرقية فأنتجوا فلسفة صفاء للأوربي وجفاء قاتل لبقية البشر ؟

وفي غوته الحكيم نرى الحقيقة الكونية وقد تروحنت فصارت علاقة جذب بين الأشياء وآصرة حب بين الناس . وقد ثقل على قلبه علماء الفيزياء وأنكر الطبيعيات لمّا رآها تُحيل العالم إلى أرقام بينما هو يريد للعالم أن يمتلئ بالأرواح ، فوضع نظرية في الطبيعة والوجود تقوم على حسابات الجمال كعلاقة كبرى بين الموجودات ، في محاولة شعرية لروحنة المادة . وقد درسها الفيزياويون واستظرفوها ونشرها كبير فيزياويي ألمانيا في أوائل هذا القرن مع كتابه : فلسفة الفيزياء . ولم تكن لتنافس نظريات الفيزياويين وإنما تعالج أحاديتها المادية . الفيزياء الصرفة تتعامل مع المادة الصرفة . وبدون ذلك لا يسعها أن تفعل شيئاً مع حقائق الطبيعة التي هي حقائق مادية مئة بالمئة . وعلى هذه الطريقة الفيزياوية في التعامل مع المادة قام العلم بشموخه المتصاعد وقامت الصناعة بجبروتها الذي نقل الإنسان من حال إلى حال لو درى الأول بالثاني لمات من الحسد . لكن العلم البحت والمادة الصرفة إذ أوصلا الإنسان إلى ما وصل أبقياه سجيناً في قفص العلاقات المادية . والعلاقات المادية بين الأشياء لا بين الناس . فهنا يجب أن تكون العلاقات روحية . وبقدر ما يرتقي الوجود الطبيعي بالعلاقات المادية يتسفّل بها الإنسان . وبقدر ما تفشل العلاقات الروحية في حكم الطبيعة تفشل العلاقات المادية في حكم الإنسان . إن عقول العلماء الرقمية يجب أن لا تتحكم في الناس . فهنا يحتاج الحكم إلى قلوب بشرية . وقد ساهم الاقتصاديون في إنماء ثروة المجتمع بهذه العقول الرقمية إلا أنهم لم يفعلوا شيئاً للناس وبقي حالهم كما كان في أي عصر سابق . إن جوع الإنسان في عصر الطيارة والحاسوب والفضاء هو نفسه جوع الإنسان في عصر الحمير والإبل والبغال . بل إن أهل ذلك العصر كثيراً ما وجدوا حلولاً للجوع والفقر لم يجدها أبناء هذا العصر . إن كمية الظلم التي رافقت الفيزياء والاقتصاد العلميين تزيد على نظيرتها في أي عصر سابق .

من هنا تأتي ثورة غوته ضد الفيزياء . وغوته من الأبدال الذين تحتاج الأرض لمثلهم لأنها بدونهم تميل فيبقى الناس فوقها كالسكارى . وليست نظرية غوته في الطبيعة بديلاً عن الفيزياء بل هي العلاج الذي ينشده الحكماء لزيوغ المادية الصرفة . يريد غوته أن يعطي العلاقات الروحية ، علاقة الحب والجمال والخير مكاناً في الطبيعة . ولا شك أنه يدرك أن الطبيعة لا تفهم هذه العلاقات وإنما هي شأن الإنسان ، فنظريته الفيزياوية هذه نظرية اجتماعية تسعى لأنسنة العلوم حتى تكون في خدمة الناس لا عقاباً لهم على إنسانيتهم الخارجة من قيد المادية الصرفة .

غوته من ضنائن الله . وضنائن الله ينطوون على قلوب بشرية تعدّل قسوة وجفاوة العقول الرقمية من غير أن توقفها عن فعلها . لنترك الفيزياوي في مختبره يفسر ويحلل ويقدم للصانع ما يطور به حياة الناس المادية . وتبقى الكلمة بعدها لضنائن الله أصدقاء الإنسان . هكذا أراد غوته . وهكذا تكلم . وذلك هو السر في عشق خلَقَه الألماني كارل ماركس له مع أن ماركس فيلسوف طبقي وغوته حكيم إنساني . وتبعاً للمادية الصرفة يكون غوته برجوازي صغير ومثالي متواطئ . لكن ماركس لم يكن مادياً صرفاً ولا مرة .

وقد تحدثت تواريخ غوته عن علاقة بالفقراء ذات منحى تاوي ـ صوفي إذ يحكي كلينجر أن غوته محبوب عند الجميع وأنه بركة على بلدته ـ فايمار ـ وقال ميرك إن غوته هو الكل في الكل وهو الذي يوجه كل شيء وجميع الناس راضون عنه لأنه منفعة للأكثرية ولا يضر بأحد . وقال ليزفنتس إنه يساعد الكثير من العوائل الفقيرة في فايمار فهو إنسان حي الضمير . وقال فايت : يرى الناس في غوته إنساناً طيباً حسن الطوية وهو يحظى باحترام الجميع ومحبتهم . وقال ن . فوس : بالأمس قالت لي امرأة إن غوته بركة على فايمار فهو الذي يحرك كل شيء وهو الذي يحسن لكل المحتاجين . /غوته والعالم العربي لكاترينا مومزن ، ت . عدنان عباس علي ، ص٣٨٤/ . وهذا مسلك الصوفي حسب تحديد عبد القادر الجيلي : إيجاد الراحة للخَلْق . ولو أن غوته خالف المبدأ الصوفي في مقاطعة الدولة إذ كان مرعياً من حاكم فايمار . ولا شك أنه استفاد من هذه العلاقة لمساعدة أهل البلد لا لمصلحة نفسه . والصوفية يختلفون في جواز إقامة علاقة مع السلطة لخدمة الناس وأكثرهم لا يوافقون عليها .

كارل ماركس :

من أسرة يهودية موسرة تنصرت . عاش في ألمانيا ما بين ١٨١٣ و١٨٨٣ . ومات عن سبعين عام . وهو متوسط أعمار الضنائن الذي يزيد على أعمار أهل السلطة والأغنياء ، فمتوسط أعمار هؤلاء في تاريخ الإسلام هو خمسون سنة . ولا يزيد عنه في أوربا والصين .

التعريف بكارل ماركس فضول . فهو فيلسوف وعالم اقتصاد وسياسي ومناضل اجتماعي . وما لم يقله مؤرخوه وأتباعه عنه إنه فيلسوف حكيم . والفلسفة والحكمة لا تترادفان ولكن قد تجتمعان في واحد وتفترقان في آخر . فقد يكون الواحد فيلسوف لا حكيم وقد يكون الآخر حكيم لا فيلسوف . ومن طراز

الأول معظم فلاسفة أوربا منذ عصر اليونان . وهؤلاء فلاسفة طبيعة ومنطق وميتافيزيقيا وفلاسفة سياسة وأخلاق . وفلسفتهم منطقية صارمة تعكس تفكير التاجر ذي العقل المجرد الحسابي . وقد طوروا المعرفة بالطبيعة ومهدوا للسيطرة عليها ووسعوا آفاق العقل فجنح لامتلاك الكون . ولو أنهم في الحقبتين اليونانية والرومانية لم يساعدوا على تطوير التقنية بما يوازي اتساع آفاق العقل . فالتقنية الأرقى كانت في مدنيات الصين التي اخترعت الورق والطباعة والبوصلة والبارود وطورت صناعة الفولاذ والتسفين والملاحة (تعاشق الحكمة مع التكنولوجيا ؟) .

الحكيم الفيلسوف هو صفة فلاسفة الصين بإجمال . فقد جمعوا بين دراسة الطبيعة والكونيات وبين النضال الاجتماعي . وقلّ من فلاسفة الصين من تفرغ للمباحث الطبيعية الصرفة . وقد طوروا المنطق الديالكتيكي ولم يعرفوا المنطق الصوري . إلا أنهم تعمقوا في الطبيعيات والكونيات والنشكّونيات وكانوا في حاجة إلى التجربة اليونانية ليتقدموا أكثر في حساب المنطق الخالص الصارم . ومن المفارقة مع ذلك أن الصين كما قلنا للتو تقدمت كثيراً على اليونان والرومان في الصناعة والتّقنية . وإليها ترجع النهضة الصناعية الحديثة التي انطلقت من مخترعات الصين لا من اليونان ولا الرومان الذين لم يقدموا شيئاً في هذا السبيل . وكان الوسيط هم المسلمون الذين طوروا المخترعات الصينية ، عدا الطباعة ، وأوصلوها جاهزة إلى أوربا .

وقد لا يكون الحكيم من الفلاسفة . وهذه صفة أقطاب التصوف الاجتماعي من أصحابنا . فابراهيم بن أدهم والبسطامي والحلاج والجيلي ونظراؤهم كانوا حكماء لا فلاسفة . وإنما الحكيم الفيلسوف هو المعري وابن عربي وابن سبعين ، وهم أقل من الحكماء الحكماء . ولا تصدق صفة الحكيم الفيلسوف على فريق « فلاسفة الإسلام » من الكندي إلى الشيرازي فهم فلاسفة فقط . لكن الرازي ينفرد بصفة حكمة تتماهى مع روحانيته التي قربته من المطلق فناجاه ومن العامة فدافع عنها وخدمها بطبه .

كارل ماركس فيلسوف بالشروط الحاصرة للفلسفة الأوربية الحديثة . وفلسفته فرعان : المادية الديالكتيكية وهي فلسفة الطبيعة والميتافيزيقيا والمادية التاريخية وهي فلسفة التاريخ . والمادية الديالكتيكية مادية صرفة لأن حقائق الطبيعة كما قلنا مادية صرفة . والطبيعة والوجود كله مادة خالصة . ولا علاقة للمادية الديالكتيكية ببرنامج ماركس الشيوعي والدمج بينهما افتعال فالشيوعية كما قلنا مراراً موقف اجتماعي يرهم على أي فلسفة أو عقيدة . وقد يكون المرء مادي ديالكتيكي ولا يكون شيوعي . وقد يصح العكس . أما المادية التاريخية فهي فلسفة الإنسان . والإنسان مزيج من العلاقات المادية والروحية ولا يتمودد كلياً . ولا نجد في كتابات ماركس عروضاً مفصلة لماديته التاريخية سوى جذرها الأكبر ، العمل الاقتصادي الذي يسير التاريخ . لكن ماركس لم يجعل العامل الاقتصادي حاصراً لحركة التاريخ . وهذا ليس في فلسفته بل في منهجه . ومنهج ماركس غير فلسفته . هنا يكون الفاعل في التفكير والاستنتاج عقل واسع يستوعب أكثر من مجرد عامل أحادي حاصر . والعبقري يتجاوز نفسه وثوابته

المنطقية باستعمال العقل . وقد فعل العقل فعله في توسيع آفاق المفكرين وإخراجهم من حدود التمذهب إلى الشمولية التي تتسع لشتى المناهج والأفكار والمذاهب . عندما نقرأ كارل ماركس نقرأ كاتباً لا يهمل ظاهرة مؤثرة في الحدث المدروس اقتصادية أم اجتماعية أم مادية أم نفسية أم روحية . والماركسية عند ماركس دليل لا عقيدة فهو يتجاوزها حين يكتب . ولو أن ماركس اطلع على نظريات ابن خلدون وفرويد وتوينبي والبنيويين لاستعملها في كتاباته . إن الماركسية عند ماركس هي منهج المناهج وليست منهجاً أحادياً صارماً كمناهج زملائه الغربيين التي تتحول دائماً إلى عقائد . إن الفرويدية لم تعد فلسفة بل عقيدة وهكذا البنيوية . وكذلك توينبي لم يفارق مسلماته التي وضعها في جذر التاريخ وأهمل كل ما عداها من مذاهب وآراء ونظريات . وفي جميع المناهج ـ الحازمة لا اللاهوتية العابثة ـ حق كما يقول أصحابنا . لكنها ليست الحق كله . ولعل ماركس هو الوحيد الذي كان يتجاوز نظريته حين يكتب ويفكر بتأثير عقله الشمولي . وليس الماركسيون مثل ماركس .

وهكذا يكون فهم كارل ماركس للطبيعة فهم مادي مضبوط وصارم . وليس كذلك فهمه للتاريخ . ومن ثم لم يكن ماركس ينظر إلى الإنسان بوصفه بهيمة بل كائن مادي روحي . لكن تجريد الإنسان من حاجاته المادية على يد سلطة الدولة وسلطة المال جعل ماركس يركز على هذه الحاجات أولاً . وهذا هو الأمر المشترك مع ضنائن الله كلهم : التفكير في حرمان الناس من حاجاتهم المادية والنضال لإشباعها . وهم لذلك لا يمحضون أهمية للحاجات الروحية لعامة الناس لأنهم يخشون أن تحدث بلبلة أو خلل في تسلسل الحاجات . إن هذا ما يفعله رجال الدين : إهمال حاجات الناس المادية والتركيز على الحاجات الروحية حيث ينقسم الناس إلى : فقراء يطلب منهم التعبد وخواص يستلمون أجر خدماتهم الدينية والروحية . ويترك للدولة والأغنياء أن تستوفي النعيم المادي امتثالاً لحكم الله : الزهد للعامة والنعيم للخاصة . وما نجده في كتابات الصوفية والتاويين من مواعظ روحية موجهة في اتجاه معاكس : إلى الخاصة دون العامة ـ الخلق فهؤلاء مشمولون بالنضال لاشباع حاجاتهم المادية . همنا إيجاد الراحة للخلق . إطعام الجياع . أما الزهد فمطلوب من القادرين على النعيم لا المحرومين منه . والضنائن كلهم قادرون على النعيم والعامة غير قادرة فالزهد فرض عليهم دون العامة . وهم أيضاً المحتاجون إلى التروحن مادامت حاجاتهم المادية مشبعة أو قابلة للإشباع .

حكيمية كارل ماركس تكمن هنا . العمل على إيجاد الراحة للخلق . وهؤلاء كانوا في زمانه هم العمال الأوربيين وكانوا ولايزالون أكبر الفئات والطبقات يتشكل منهم السواد الأعظم . وعندما يتكلم ماركس عن الطبقة العاملة فإنما يتكلم عن جمهور الناس وليس عن رقم صغير . والطبقة قد تكون كبيرة أو صغيرة . والكبيرة في المعتاد هي الطبقة المحرومة . الفلاحون في التشكيلة الإقطاعية هم جمهور الناس والإقطاعيون أقلية . والرأسماليون في طورنا الراهن أقلية والعمال أكثرية في أوربا . أما عندنا فلايزال الفلاحون هم جمهور الناس لأن الرأسمالية لم تدخل إلينا . وقد حدثت بلبلة في توصيف مفهوم الشعب

والكادحين عندنا بسبب ذلك . ويفترض الرجوع إلى الواقع للتوصيف والتصنيف وعدم الاستنساخ والترجمة لأنه خاص كمعطى واقعي لاشمولي كمعطى نظري ، أو مفهومي .

كتابة كارل ماركس عن أحوال العمال في زمانه تصدر عن قلب يسوعي لا عن عقلية رقمية . ومنها ما يثير الألم والحقد : الألم على العمال والحقد على الرأسماليين وتأتي في سياقها الحكيمي ـ الصوفي خارج دائرة الأرقام . إن تحمس كارل ماركس لكومونة باريس التي لم تكن ماركسية يؤكد حكيميته الصوفية التي تنطوي على وجدان وليس على مجرد عقل . وتجري في هذا المساق مقدماته لكتاب رأس المال المنشورة باسم الغروندريسة . فهي تهويم في مستقبل الحلم الإنساني يتطلع إلى عالم يسوده العدل والرخاء والحرية . ولما قرأتها عام ١٩٩١ في جزيرة قبرص شعرت أن كارل ماركس يسير في خط الأبدال المستقيم ولكن غير الواصل . وكتبت على الكتاب بعد أن انتهيت من قراءته لزومية للمعري يقول فيها :

كم وعظ الواعظون منا ... وقام في الأرض أنبياء
وانصرفوا والبلاء باقٍ ... ولم يزل داؤنا العياء

وكانت هذه جرعة يأس عابرة عززتها كثافة الصواريخ التي كانت تسقط على بغداد .

سلك ماركس في حياته الشخصية مسلكاً وسطاً لا تقشف ولا ترف . وكان قليل المال يعتمد في معيشته غالباً على صاحبه فردريك أنجلز . وقياسات معيشته تتقارب مع غرار شاو يونغ وتبتعد عن تشوانغ تسه فكان طاهراً من نعيم الأغنياء وأهل الدولة من غير حرمان . ولم يعتزل لأنه صاحب مشروع سياسي . والعزلة تكون للمعارضة السلبية التي تعتمد على تقنين التعاليم الموجَّهة في حياة الحكماء من دون أن ينغمس الحكيم في النضال السياسي المباشر . ولذلك لم يعتزل الحلاج .

وكان مرهف العاطفة كغيره من الحكماء . ومن ذلك كان حبه الشديد لزوجته جيني . كان قلبه يتوهج عشقاً لها . ولعل السبب أنه كثيراً ما كان يفارقها لكثرة مهامه . والفراق يؤجج الحب . ولم تكن له علاقة مع غيرها جسدية أو صوفية خلافاً لغوته الذي جمع بين الحب الزوجي والحب الصوفي . ولعل تكوينه الفلسفي الصارم أبعده عن صُعَداء الشاعر الحكيم . وقلبه فيما عدا ذلك عامر بالوجدان مهموم بمعاناة المعذبين . ولم يكن يبكي كأهل التاو والتصوف لكنه أيضاً لم يكن من الفرحين . والبكاء مهنة شرقية . وهو رغم أصله الشرقي البعيد يحمل عناصر تكوين غربي بحكم الولادة والمعايشة . على أنها لم تصادره لحساب الرقمية الغربية فظلت فلسفته ممزوجة بالحكمة ، وظل عقله الفيزياوي يتحاور مع قلب عامر بالوجدان . قلب حكيم .

ينفرد كارل ماركس عن الأبدال في تكامل مشروعه المشاعي فكرياً واقتصادياً وسياسياً ، فهو الذي أطلق هذه الحركة الشاملة التي انتظمت فيها ملايين الجياع في شتى القارات ودامت مئة عام أقامت خلالها دولاً اشتراكية الاقتصاد وفرضت في بعضها مطالب على الدولة وطبقاتها الحاكمة أدت إلى تحسن جذري

في معيشة الكادحين . وبعد الفشل الذي حاق بالدول التي تبنت مذهبه راجت حكايات عن فشل مشروع كارل ماركس . لكن الحركة التي أطلقها لم تتوقف نهائياً . من المحتمل على أي حال أن لا تعود الحركة إلى سابق عهدها في القارة الأوربية كما في أمريكا الشمالية . ولعل نصيبها من الانبعاث ضئيل في أفريقيا السوداء ذات الإرث الحضاري الضعيف . لكن الحركة لها مستقبل لاحب في آسيا وأمريكا اللاتينية . وهي في آسيا تتكامل مع تراثها المشاعي كما حصل لها في تجربتي الصين وفيتنام الشمالية . ووصول كارل ماركس إلى القارة الكبرى لم يكن مفاجأة ، فقد جاء على رأس سلسلة من الحكماء المشاعيين ملأوا تاريخ آسيا بالوعي المضاد للإقطاع والتجارة والتملك الخاص . ولما قام شيوعيو الصين بذلك المزج الفريد بين مذهب ماركس وحكمتهم المشاعية صنعوا المعجزات . وهكذا فعل شيوعيو فيتنام الشمالية بقيادة هوشي مين . وهم غير مسئولين عن الفشل الذي يمكن أن نجد له أسباباً في نظامهم السياسي المأخوذ من السوفييت . والسوفييت بعد البلاشفة ضلوا الطريق فصنعوا نظاماً سياسياً يتناقض مع نظامهم الاقتصادي فألحق به الضيم وجعله عاجزاً عن إيجاد الراحة للخلق فلفظه الخلق وانفضوا من حوله . على أنهم لم ينفضّوا من حول النظام الاقتصادي بل من حول السلطة التي أدارته . والحكماء لاسيما المتصوفة لا يوافقون على الفصل بين حرية الإنسان وإطعامه . فالدولة التي تتولى مهمة إطعام الجياع يجب أيضاً أن تضمن لهم الحرية والكرامة . والنظام السياسي الذي استعاره الصينيون والفيتناميون ، وبعدهم الكوبيون ، من السوفييت بعد البلاشفة لم يضمن حرية المواطن وكرامته بل جعله تابعاً للدولة التي تلبست لبوس الأغيار وانفصلت عن الخلق . على أن الحكماء وخاتمتهم كارل ماركس لم يتوصلوا إلى صيغة نظام حكم يتوافق مع اقتصادهم المشاعي . وكانت هذه نقطة الضعف المربكة في حكمة المشاعيين . وقد استغلها الأغيار من الأغنياء وجيرانهم ليحكموا على الشيوعية بالعجز المطلق وراحوا يبحثون عن بديل لها في الديمقراطية الغربية . وهؤلاء يبحثون عن الراحة لأنفسهم ولا تعنيهم راحة الخلق . وكاتب هذه السطور الذي تخرج في مدارس التاو والعرفان لا يملك ما يقترحه بديلاً عن النظام السوفيتي والديمقراطية الغربية . لكنه يتبنى مشروع التنظيم المشاعي للمجتمع ويناضل مع أصحابه لكي يفرضه على الدولة مهما يكن لونها . وإن كان لا يقصد أنه يستطيع فرضه على أي دولة . فهذه الدول المتوحشة التي تقوم في بلداننا العربية تقاوم أي تحرك مشاعي حتى لو رفع شعار إعطاء ما لقيصر لقيصر . والحل هو في دعم الاشتراكيين للوصول إلى السلطة ، وإرغامهم بعد ذلك على قبول التنظيم المشاعي . والاشتراكيون بالنسخة المتداولة يقودهم ويسيطر عليهم الأفندية من المثقفين والسياسيين البرجوازيين الصغار والذين أخذوا الاشتراكية عن طريق الترجمة ، فأداروا ظهورهم لشيوعية القاعدة ـ مشاعية الجماهير ـ لكن المشاعيين يجدون متسعاً للنضال في ظل دولة يديرها إشتراكيون مشوهون أكثر مما يجدونها في ظل دولة يحكمها غلاة الرأسماليين . وعليهم بالتالي محاربة الرأسمالية إلى جانب الاشتراكيين المشوهين ثم يفرضوا أنفسهم على الواقع فيما بعد من خلال تحريكهم لغريزة الجماهير المشاعية لكي تقف في وجه

الاشتراكيين المشوهين وتنفّذ مشروع التنظيم المشاعي لنفسها .

أعتقد أن الحكيم الألماني وأسلافه من حكماء التاو والإسلام يوافقونني على هذه المعادلة الصعبة . ويمكنني إقناعهم بها إذا قلت لهم إن غريزة الشر والعدوان لا توجد فقط عند الإقطاعيين والتجار والرأسماليين بل في الفئات الأخرى الوسيطة التي لا تملك أو تملك ملكاً يسيراً ، بل وموجودة في المعتنقين لمعتقدات إشتراكية بل وحتى شيوعية . وسأقدم لهم غرارات مرئية وملموسة ومسموعة ومشمومة بل ومذاقة عن فساد الإشتراكيين حين يكون لهم شيء من السلطان . ونحن من ثم لا نضمن حتى لدولة مشاعية أن تستمر على نهجها الشريف بحيث نمنع تطرق الفساد إلى قادتها . وإنما الضمان في التنظيم المشاعي الذي تتولاه الجماهير وتدافع عنه بآلية دفاع صراعية ضد الدولة نفسها . وسيكون مستندي ومستند أصحابي تشكيل وزارة التنظيم المشاعي في العراق وبث اللجان المشاعية في كل حي وقرية ثم تنظيم جماهير كل حي وقرية لكي يدافعوا عن أسواقهم الشعبية ومطاعمهم الشعبية ومستشفياتهم المجانية ضد الدولة . وهذا سيكون بعد العمل مع الاشتراكيين المشوهين لإيصالهم إلى السلطة في العراق ولكن من خلال تميزنا عنهم كقوة يُحسب لها حسابها فلا يقوى المثقفون والسياسيون على شطبها بقرار رسمي ولا تنسحب هي كالتلاميذ الصغار أمام قرار كهذا مثلما انسحب مئة عضو في قيادة الحزب السوفيتي بقرار من متغلب فرد...

لينين :

نيقولاي الروسي ولينين لقب غلب عليه . ويجدر بالذكر أن الكثير من عظماء البشر عرفوا بألقاب لا بأسماء مثل حمورابي ، واسمه الأصلي مجهول ، والمسيح واسمه عمانوئيل ومحمد واسمه قُثم وصلاح الدين واسمه يوسف...

عاش بين ١٨٧٠ و١٩٢٤ فهو من بين الأبدال أقلهم عمراً . وليس مرجع ذلك إلى استهلاك بدنه بالملذات على طريقة أهل الدولة والمال بل لاستهلاكه بالجهد الخارق الذي أدى إلى احتراقه داخلياً .

لينين رابع أربعة هم أعمدة الماركسية الأول : كارل ماركس ، فردريك أنجلز ، بليخانوف ، وهو . هذا من حيث تأصيل وتطوير الماركسية في عناصرها المختلفة . وهو فيلسوف بمرتبة بليخانوف . لكن بليخانوف كان أوفر نصيباً في التنظير منه ومؤلفاته فلسفية المنحى أكاديمية اللون . وكتابات لينين مكرسة للعمل السياسي والتنظيمي . وكتابه الفلسفي الوحيد «المادية والتجريبية النقدية» مكرس للرد على انحرافات نظرية سببتها اكتشافات حديثة في الفيزياء أي أنه كتاب سجالي ـ نضالي . لكن مؤلفه امتلك القدرة على التوفيق بين مستلزمات السجال والحقيقة الفلسفية فاحتفظ الكتاب بقيمته الفلسفية الكاملة من خلال لغته السجالية الحادة . ولا يجوز تقليده من هذه الجهة . وقد تورط في التقليد بعض الكتاب الصغار من أبناء جلدتنا فأنتجوا فكراً لا هو نضالي ولا هو فلسفي . والفلاسفة يُستلهمون لا يُقلَّدون .

ومن جهة التوظيف الثوري للمذهب الماركسي في عناصره السياسية والاجتماعية طوره لينين ليكون أساساً للثورة الروسية أي أنه روسن الماركسية كما سيفعل بعده الشيوعيون الصينيون في تصيين الماركسية . ولذلك سُميت ماركسية روسيا الماركسية اللينينية . والماركسية كمذهب اجتماعي تتكيف للظروف والتقاليد . وكمذهب فلسفي تتكيف للفيزياء . والمنحيان منفصلان كما بيّنا فالماركسية الاجتماعية هي الشيوعية أما الماركسية الفلسفية فمذهب في تفسير الطبيعة . ويمكن للمرء اعتناقها من غير أن يكون شيوعياً كما يتمذهب المرء لأرسطو أو لابن رشد أو للشيرازي أو لكانت... وتكييف الماركسية للظروف يعني مزجها بالقيم الوطنية الموروثة والمعيوشة . وأفضل من فعل ذلك هم الشيوعيون الصينيون الذين صيّنوا الماركسية بالتراث المشاعي الصيني وحولوا قاعدتها من الطبقة العاملة إلى الفلاحين .

لينين فيلسوف اجتماعي وطبيعياتي . لم يعرف التاو ولا التصوف لكن تكوينه الشخصي مزيج من مبادئ التاو والتصوف والشخصية البروليتارية . عاش حياة بسيطة لا تعرف النعيم المادي واقترن بامرأة واحدة ولم ينجب أطفالاً . ولبعض الصوفية كما ذكرنا من قبل قول في الأبدال إنهم لا ينجبون . ولعلهم أخذوها من المسيح وابراهيم بن أدهم وأبو يزيد البسطامي وقبلهم عامر العنبري وأبو العلاء المعري . وفي لينين مصداق آخر . والحالة ليست من أحكام الطبيعة بل هي اختيار إذ أن الأبدال تشغلهم هموم الناس عن هموم أنفسهم فلا يكون لهم فسحة من الوقت والهمة لتكوين عائلة .

موقع لينين في قائمة الضنائن يوازي موقع كارل ماركس من جهة أنه أثار نفس الحركة التي أثارها الأول وارتبطت باسمه في طورها اللاحق الذي اشتمل على الثورات الوطنية في المستعمرات . وهذه لم تكن محسومة عند كارل ماركس وانحسمت عند لينين . ولأنه انزج في هذه الحركة صار قلبه مزيجاً من الصوفي والسياسي فانصرف همه إلى إيجاد القاعدة الاقتصادية للمجتمع المشاعي ، مما استدعى أرهاق الشعب في النضال الإنتاجي وتحمله تضحيات يصعب تحملها . ولم يكن مخيراً في ذلك لأن إمكانات روسيا لم تكن آنذاك لتوفر إسعافات فورية للفقراء . فنشأت من ثم نظرية تطوير الإنتاج قبل إقامة النظام المشاعي أي نظرية الوفرة . وهذه لم تطبق في الصين ذات الإمكانات الزراعية الهائلة فأنشئت المشاعات الصينية (الكُون شي) التي قامت بعمل مزدوج متزامن : توفير الإنتاج الزراعي وتوزيع عوائده على الفلاحين وبذلك تم القضاء على الجوع في القارة الصينية في أقل من عشرين سنة بينما بقيت روسيا غير قادرة على توفير الأمن الغذائي لسكان نسبتهم ثلث سكان الصين حتى انتهت التجربة على النحو المعروف . وأقول بالمناسبة إن زعماء المشاعية الحديثة أعوزتهم الحكمة والتعقل في إدارة الصراع فيما بينهم . فقد كان ممكن للصين وروسيا أن يتكاملا فتقدم الصين منتوجها الزراعي الفائض لروسيا لحل مشكلة الأمن الغذائي وتقدم روسيا المصنوعات للصين لتغنيها عن تحمل مشروعات التصنيع مع ضعف وسائله عندها . وليست هذه مسئولية لينين المعروف بحصافته وحكمته بل مسئولية الورثة في روسيا

كما هي مسئولية شخصية لماو تسي تونغ الذي أظهرت تصرفاته اللاحقة خلوّه من الحكمة والحصافة إلى درجة كبيرة . وتجعلني هذه المفارقات في حيرة من مستقبل تاريخنا المشاعي ولكن من غير أن تسبب لي أو لأصحابي إحباطاً يشل قدرتنا على المضي في مشروعنا .

رأينا على المستوى الشخصي ما يملكه لينين من خصال أهل التاو والتصوف . ويمكننا في الحقيقة مقارنته بالمسيح من هذه الجهة إذ لم ينعم حتى في شبابه ولو بتلك الرُخَص التي نَعِم بها شاو يونغ ومن بعده كارل ماركس . لقد تحول إلى طاقة روحية خالصة مستثمرة لأجل الناس وألقى بحاجاته الجسدية جانباً فضعفت مقاومته فلم يعمر طويلاً . لقد أهلك نفسه من أجل الفقراء . وهذه من نوادر التاريخ ، إذ المعتاد أن يُهلك الحاكم نفسه من أجل نفسه ويموت سريعاً بسيف الملذات . وهذا المتصوف الروسي امتلك روسيا وتوابعها أي إمبراطورية واسعة فلم يختص نفسه بشيء من مواردها بل اختار الفقر وحتى الجوع فمات سريعاً . وتلك هي درجة الفناء الصوفي في الخَلْق .

تولستوي :

أديب روسيا الأعظم . عاش ما بين ١٨٢٨ و١٩١٠ . يرجع إلى أسرة إقطاعية من مالكي الأقنان وأمضى صباه لاهياً عابثاً ثم بدأ التحول من حال الجفاء إلى حال الصفاء بعد بلوغه العشرين . وانضم إلى الجيش القيصري واشترك في حملات لقمع انتفاضات الشعوب الملحقة بروسيا ومنها حملة في الشيشان . وأيقظته المعارك التي شارك فيها على مآسي الحرب ومخازيها فوقف منها ومن العسكريين موقف التاويين والمتصوفة . وأدت به مشاهدته تنفيذ إعدام بالمقصلة في باريس إلى تبني الدعوة لإلغاء عقوبة الإعدام . وفي ضيعته الموروثة ناضل للتخفيف من معاناة الأقنان قبل أن ينضج ويصل إلى التفكير بوجوب تحريرهم . وأنشأ مدارس لأولادهم . وتدخل مراراً لمساعدة ضحايا القمع القيصري مستفيداً من مكانته كوريث أرستقراطي وأديب كبير . ونظّم حملات إغاثة للجياع في بعض المجاعات التي عصفت بروسيا في زمانه . ولتأكيد مثقفيته اشتغل بنفسه في الزراعة . ثم بدأ التفكير في تحرير الأقنان وإلغاء الملكية الإقطاعية فقدم مذكرات للقيصر ولرئيس وزرائه حولها ، تذكرنا بمساعي منشيوس لدى ملوك زمانه للعودة إلى نظام المربعات التسعة . وفي ١٨٥٦ حين كان في الثامنة والعشرين قام بمحاولة فاشلة لتحرير أقنانه . واستمرت محاولاته حتى وفاته حيث اصطدم بزوجته وعاش نزاعاً مريراً داخل العائلة انتهى به إلى مغادرة المنزل ليموت في محطة قطار وقد تجاوز الثانية والثمانين . الزوجة للأسف كثيراً ما يكون لها تأثير مدمر على مناضل اجتماعي يكون زوجها . (إيش تقول نساؤنا ؟) .

لما اقترب تولستوي من الستين أقلع عن أكل اللحوم ليصبح نباتياً إلا أنه لم يحسم هذا الخيار إلا بعد ثلاث سنوات ليصبح نباتياً صرفاً فيكون ثالث ثلاثة في قائمتنا بعد عامر العنبري وأبو العلاء المعري .

انحاز تولستوي إلى العامة وأدرك فضائلها بالنسبة إلى الخاصة فقال : «إن العوام يفوقوننا بحياتهم الكادحة وبتفردهم بحيث يجب أن يخجل أمثالنا من البحث عن عيوبهم وكشفها ووصفها »[١] . ودافع عن مزايا الفلاحين في مقابل الأرستقراطيين وجعلهم أزكى حتى في موتهم ، فالفلاح ابن الطبيعة يموت في أوان الموت الطبيعي أما الأرستقراطية المتعجرفة فتعاكس الطبيعة في موتها إذ يموت الأرستقراطي في وقت تفتح الطبيعة ودبيب الحياة فيها! تحليل يستخلصه مؤرخوه من قصصه وكتاباته فلعل أرستقراطيي روسيا كانوا يموتون في الربيع وفلاحوها في الشتاء ؟ وقد يكون موتهم في الربيع لما يفتحه لهم من مجالات للتلذذ واللذائذية فتنهك أجساد المسنين منهم فيكون حتفهم مع ولادة الطبيعة...

مذهب تولستوي الفلسفي يقترب من الربوبية ويوضحه قوله : «أؤمن بإله واحد لا تدركه الخواطر والظنون وبخلود الروح وبالجزء الأبدي من أعمالنا . لا أفهم أسرار الثالوث المقدس ولا ولادة ابن لله لكنني أحترم إيمان آبائي ولا أنكره» ـ كتاب كريستيان ٣١ .

ففصل بين الدين والألوهية معلناً عدم إيمانه بالعقيدة مع احترامه لإيمان آبائه . وكان مع المسيح الإنسان لا المسيح الإله وهنا كان تام الانسجام في مذهبه الربوبي المدرك لحقيقة المسيح . وقد تجنى عليه مكسيم غوركي وأساء فهم عقيدته وافترض من عنده لا بالاستناد إلى نص قاطع من أدبياته أنه كان يتحدث عن المسيح الإنسان دون حماس أو حنان وأنه ـ غوركي ـ يظن (مجرد ظن) أن تولستوي كان يعتبر المسيح بسيطاً ساذجاً يستحق الشفقة وأنه نادراً ما أحبه ، وأسرف في الاستخفاف فزعم أنه بدا وكأنه يخشى أن المسيح لو عاد إلى إحدى القرى الروسية لسخرت منه الفتيات . واستطرد غوركي في استخفافه بتولستوي ومسيحه متهماً تولستوي بالعجرفة والتسلط وأنه احتفظ بهيبته الأرستقراطية رغم احتقاره لامتيازاتها الطبقية وأنه ربما وجد عزاء بحذائيه الليفيين والجَبْأة التي صُنعا عليها[٢] .

لم أعرف التاريخ الذي كتب به غوركي هذه الكلمات الجافية عن أديب روسيا العظيم . وأرجح أنها من عنعنات الشباب . وفيها يبدو غوركي مراهق ملحد ينظر من علٍ إلى أي رمز عليه مسحة إيمان فيلقي عليه نظرة استخفاف كما يحصل للمستجد في حقل مفتوح للمعرفة . وكأنه أراد من جهة أخرى وضع نفسه في موضع الناقد الأدبي المؤهل لإصدار أحكام قطعية على عمالقة زمانه فيجردهم من الفضائل ويتهمهم بالزيف . وقد وقع غوركي في وقت لاحق في وساوس إيمان ديني اضطرت لينين إلى إعطائه إجازة في إيطاليا لنسيان وساوسه . والإيمان الذي وسوست به نفسه ليس إيمان تولستوي بإله واحد يستمد منه الطاقة الروحية بل إيمان كنسي . إن غوركي لمحدودية خلفيته الثقافية ـ الأدب دون الفلسفة ـ مرشح للتنقل بين الإنكار والإيمان بين الإنكار الفج والإيمان الديني . والإلحاد رديف الفلسفة فمن ألحد عن

(١) عن ر .ف . كريستيان ـ تولستوي/ مقدمة نقدية ، ترجمة عبد الحميد الحسن ، نشر وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٨٣ ، ص٥٩ .
(٢) كتاب كريستيان ، ص٢٧٥-٢٧٦ . الجَبْأة : خشبة الخفاف التي يصنع عليها الأحذية .

تفلسف لا يفارق إلحاده لأن الفلسفة إذا دخلت عقل إنسان فصلته عن الدين نهائياً . ولم يحدث لذلك أن تنقل فيلسوف بين الإيمان والإلحاد فهذا شأن الأدباء والفنانين .

تولستوي مناضل اجتماعي وغوركي مناضل سياسي . وعلاقة تولستوي بالشعب أقرب من علاقة غوركي لأنها محكومة بالنزعة المشاعية للشرق ، تلك النزعة التي أوجدت العلاقة التحالفية بين تولستوي والمسيح الإنسان . ولأن غوركي لا يرجع إلى خلفية فلسفية لم يدرك الفرق بين المسيح وبولص . وتولستوي يدركها... ثم إن المناضل السياسي معرض للانفصال عن الشعب في أي وقت حتى حين ينطلق في نضاله من صراع طبقي لأن السياسي يخضع لمؤثرين : طبيعة العمل السياسي غير الخاضعة للمبادئ ، مع قدرة السياسي على أدلجة مواقفه وقضاياه . والأدلجة تحدث غالباً على حساب اليوتوبيا أي على حساب المبادئ المباشرة لإحقاق حقوق الشعب . أما المناضل الاجتماعي فيبقى في موقعه داخل الشعب ولا يقيم وزناً للاعتبارات السياسية . لكنه يحتاج إلى الدعم السياسي لنضاله ويأتي الدعم من دولة تقوم على نفس مبادئه لكنها كدولة لا تحسن البقاء داخل الشعب فهذا شأن المناضل الاجتماعي . ولعله السبب في عدم انتماء تولستوي للحركة الشيوعية لأنها تقتضي مناضل سياسي أولاً وهو لا يحسن هذا الشكل من النضال . أما مبادئ الحركة الشيوعية فهي نفسها مبادئ تولستوي : إلغاء الملكية الخاصة ، تحرير الفلاحين ، إقامة نظام اقتصادي مشترك يعم الناس ولا تستولي فئة قليلة على عوائده . ويزيد تولستوي على الحركة الشيوعية معارضته عقوبة الإعدام التي لم يعارضها الشيوعيون إلا في الصين . ومصدر معارضتها عند تولستوي هو المسيح ومصدرها في الصين هي التاوية . والشيوعية ليست عقيدة بل موقف اجتماعي ـ أخلاقي ـ طبقي يمكن أن يتبناه الناس من شتى العقائد . وجعلها عقيدة ساهم في إفسادها وانحلالها لأنها بذلك تحولت إلى طقوسية يُلزم الشيوعي بأدائها من غير ارتباط بمبادئها الأم . إن العقيدة حجاب للعقل وللعدل معاً ، فالمؤمن يقيس الأشياء بعقيدته وطقوسها خارج دواعي العقل ومبادئ العدل . إن هذا هو السبب في أننا نرى الكثير من أعضاء الأحزاب الشيوعية يلتزمون الولاء لحزبهم مهما كانت سياسته مادام الحزب يجسد العقيدة ويحملها ويحميها . وذلك شأن العقائد والأديان بوجه عام . وقد أدلجت الشيوعية السوفيتية بعد ستالين لامتيازات القادة فدخلت في أركان العقيدة بحيث صار الشيوعي الجيد هو من يدافع عن امتيازات القادة لأنه بذلك يثبت ولاءه للحزب وعقيدته .

إن مبنى الشيوعية على النضال الاجتماعي المباشر . على القلبية المشاعية التي لا تقيم اعتباراً للدولة ولا للحزب مع أنها تحتاج إلى الدولة وإلى الحزب لاستلام السلطة من حكومات التملك الخاص . والعلاقة معقدة هنا : فلابد من تأسيس دولة تقوم على المبادئ الشيوعية يقودها حزب شيوعي أو أكثر من حزب شيوعي . وهذه خطوة يبدأ بعدها صراع المشاعيين مع الدولة والحزب لمنع تحول اليوتوبيا إلى اديولوجيا . وتحتاج هذه المرحلة إلى مناضلين اجتماعيين لا سياسيين . ويحتاج المناضلون الاجتماعيون

إلى تنظيم شعبي خاص بهم خارج الحزب والدولة يحرك الجماهير لفرض مطالبها المباشرة على المجتمع والدولة والحزب ومواجهة الأعداء الطبقيين في هذه المواقع الثلاثة . وفي هذه الساحة النضالية يكون المعلمون هم تولستوي وغوته والحلاج والمسيح ونظراؤهم من الأبدال وليس قادة الأحزاب وأدباؤها ورؤساء الدول وموظفوها .

لطيفة :

١ـ لما بلغ النبأ بوفاة تولستوي عام ١٩١٠ إلى مصر كتب أحمد شوقي قصيدة في رثائه ، لم تكن قصيدة رثاء بل تمجيد عدد فيها مبادئ تولستوي الإنسانية ودافع عنه ضد اتهام الكنيسة له بالكفر :

أيكفر بالإنجيل من تلك كتبه ... أناجيل فيها منذر وبشير ؟

وإشارته إلى الأناجيل من جهة الأخلاق لا القداسة .

٢ـ ألّف تولستوي كتيباً سماه «حِكَم النبي محمد» ترجم فيه ٥٦ حديث نبوي . ولما وصل خبر الكتيب إلى الشيخ محمد عبده كتب رسالة إلى تولستوي يشكره فيها ويثني على مبادرته الطيبة تجاه الإسلام ، فرد عليه تولستوي برسالة غير مفهومة ، ملتبسة . وأظنه لم يفهم معنى الشكر من الشيخ إذ أنه لم يترجم هذه الأحاديث دفاعاً عن الإسلام بل لأنها أعجبته وهو كغيره من الأبدال لا يفرق بين الأديان وليست له مشكلة مع أي واحد منها . وقد خلا تولستوي من العقد القومية والعرقية والدينية بعقله المتفلسف ووجدانه المشاعي وإنسانيته الكاملة الشاملة .

إيفار لو يوهانسون :

سويدي معاصر ولد في بدايات القرن وتوفي في نهاياته ـ ١٩٩٠ . لا يحمل ثقافة تاوية أو صوفية أو ماركسية إنما يحمل قلباً كقلوبهم هو الذي أرغم الرب على جعله من ضنائنه .

ولد وأمضى صباه في بيت ستاتار وهم شغيلة زراعيون في حكم الأقنان يستخدمهم بارونات السويد في مزارعهم وإقطاعاتهم بلا أجر وإنما يحشرونهم في غرف تكون الغرفة الواحدة للعائلة الواحدة فيها يطبخون وفيها يأكلون وفيها ينامون . ولئلا تُسحب منهم الغرفة يتعين على كل قادر من أفراد العائلة أداء عمل يعين له من جانب البارون . وفي هذه الغرفة يولد الإنسان ويربى ويؤهل للعمل طيلة حياته ثم يموت وهو يعمل . وفي حياته هذه لا يعرف النقود فأُجرته غرفته وما يأكل فيها وما ينام عليه .

بقدر ضئيل من التحصيل المدرسي وعى الصبي إيفار مأساة نفسه وأهله فأخذ يبحث عن حل . وتوجه إلى التاريخ فقرأه وجذبته سيرة الأبطال وأخبار البطولة . وتوسع في القراءة حتى تثقف ونهض . وكانت ثقافته أدبية فوجهته نحو القصة والرواية . وقبل أن يستكمل الثلاثين كان قد خاض عباب التأليف فلما وافاها وجد نفسه قادراً على عمل كبير يتصل بمأساة أهله وأبناء طبقتهم الستاتار فكتب رواية عنوانها :

« الإفلات » تناول فيها قضية الستاتار من خلال قصته هو . وكانت أول وآخر عمل أدبي يعالج هذه المأساة البشرية . صدرت الرواية عام ١٩٣٣ وتعد اليوم في شوامخ الأدب السويدي . على أنه لم يقل كلمته ويمشي . بل واصل المشي مع الكلمة . وكان حين أصدر الرواية لايزال صغيراً على الاقتحام فتريث أعواماً قبل أن يشن حملته الوطنية النطاق لإنقاذ هؤلاء المناكيد . وأتمرت حملته علاجاً نهائياً لمأساتهم فألغيت عقود عملهم ونُقلوا إلى بيوت كريمة وسلمتهم الدولة ، مرغمة ، أعمالاً كريمة فصاروا مثل البقية من أبناء وطنهم أحراراً كراماً سعداء . وكان ذلك عام ١٩٤٥ حين تجاوز إيقار سن النبوات .

التفت يوهانسون بعدها إلى الغجر وهم قوم بؤساء على فسادهم . فبذل جهوداً كثيفة لمساعدتهم . ولو أنه لم يفلح لأنه لم يجد على حملته نصيراً . ثم اتجه لضمان العيش للمسنين ولا أدري مدى نجاحه فيها لكن المعروف أن السويد هي الآن من دول الرعاية المتقدمة في العالم . ولا شك أنها مديونة في ذلك ليوهانسون وأصحابه . ومن أصحاب يوهانسون الشاعر غولبرخ ، مناضل اجتماعي كأهل التاو والتصوف مع أنه كصاحبه يوهانسون ليس تاوياً ولا صوفياً ولا ماركسياً . وكان غولبرخ يقول : « إن الشاعر (وكان يجب أن يقول المثقف) جندي في جيش الرب السري وإنه مطالَب بالنضال من أجل الفقراء والضعفاء وضد غريزة الجشع والتدمير (لدى أهل الدولة والمال) ومن يقوم بهذا النضال يكافأ بظهور المسيح له في زوبعة الشوارع والساحات » . ترى كم مرة ظهر المسيح ليوهانسون ؟ وقد سعى يوهانسون إلى إيجاد فئة من الأدباء والمثقفين من منشأ بروليتاري أراد أن يكسر بهم احتكار البرجوازيين وأبنائهم للثقافة .

ولنا على يوهانسون مأخذ . فقد تورط في الدعوة إلى حرية الجنس بين الجنسين . ولعل ما يجري الآن في السويد من أصداء دعوته تلك ولو أن الغربيين لا يحتاجون إلى من يؤدلج لهم هذا السلوك . ونحن لم نسكت عليها لأن الإنجليز أنفسهم لم يسكتوا عليها فقال مترجم روايته « الإفلات » إلى الإنجليزية إنها مسألة خلاقية . فإذا كان الإنجليز يقولون هذا فماذا يجب أن نقول نحن ؟ من المشترك بين الأبدال حشمتهم وعفافهم في الجنس وغيره . ولو أني لا أفترض أن يوهانسون طبق الدعوة على نفسه إذ لم يذكر مؤرخوه له مجوناً كمجون الشعراء وإنما كانت نظرية أعتقد أنها تحرر الشباب من العقد والمكبوتات . ومن المعروف الآن أنها زادت من عقدهم ومكبوتاتهم ولم تحررهم . ولمذهب يوهانسون سابقة في الغزالي الذي دعا ذوي القدرة البدنية إلى الإكثار من النساء مع أنه لم يتزوج بأكثر من واحدة ولم تكن له جواري .

تذنيب :

عندنا من فئات الستاتار العديد الجم ، ماسحي الأحذية الذين يسميهم أهل بلاد الشام بويجية ، نسبة إلى البوية أي الصبغ ، والحمالين ، لاسيما الأكراد الفَيليه (بإمالة الياء الأولى) في العراق : يحمل

واحدهم ألف كيلو غرام على ظهره ويستلم مقابله درهماً ويعود إلى بيته ليتغدى أو يتعشى بالخبز والشاي . ولا تسأل ما هو بيته فقد وصفت لك بيوت الستاتار . وعندنا نزلاء القبور من أهل مصر.. وغيرهم كثير . لكن مثقفينا ماتت قلوبهم منذ سبعة قرون . وقد عللوا أنفسهم بالكتابة عن مظاهر الفقر على طريقة قل كلمتك وامش . وأفادتهم هذه الطريقة فحصلوا على صفة الكاتب الملتزم ولم يفقدوا شيئاً من حظوظهم . كيد الثقافة الذي لا تعرفه العامة ولا تحسن التوصل به إلى غاياتها...

مدار الهاء

الاهتيام والتصوف الاهتيامي

الاهتيامي هو الذي يسمونه المعاصرون رومانسي أخذاً من ROMANICE اللاتينية التي تعني حكاية شعرية أو نثرية وقصة حب وغناء... ووضع لها قاموس النبراس اهتيام فأجاد وأصاب وجاء بما يستحسن ويستعذب في بابه لفظاً ومعنى . والتصوف الاهتيامي هو الذي يدور حول الحب والجمال إلهياً أم بشرياً ويختلف عن الاهتيام الشعري ـ الغزل ـ بالتجريد وبالجمع بين حب الكائنة البشرية المسماة امرأة وحب السماء .

التصوف الاهتيامي فيما أرى هو خط ثالث يمشي مع التصوف الفلسفي والتصوف الاجتماعي قد ينفرد فيه قطب دون آخر وقد يمارسه أقطاب من الخطين الآخرين . والأقطاب في الحقيقة كلهم محبون وعندهم المحبة أساس الوجود وعلة الجذب فيه :

غاب العارف بخمر حبه عن الحس واللمس فانجلى له وجه محبوبه كالشمس فهنالك دام له السكر وطفحت الدنان ودارت عليه كؤوس المحبة والعرفان . وقيل في المعنى :

مازال يشربها وتشرب عقله ... خَبَلاً وتؤذن روحه برواح
حتى انثنى متوسداً بيمينه ... سكراً وأسلم روحه للراح

إذا امتُحن العارف بالهجران قام بالأدب مع الكتمان وإن عدّد أو ناح لا يمكن أن يقال باح تجلت له أنوار الحضرة فهام وعجب حين شهد وجه جمالها في جميع تطوراتها وأحوالها .

ولما بحث محي الدين عن دين واحد يجمع الناس ويزيل ما بينهم من التناحر والتغاضب وجده في الحب . فهو وحده الدين الذي تتوحد في دائرته بيوت النار وأديرة الرهبان وكعبة الحجاز . والشيخ يمتثل لقلبية المسيح الأبوية الحنّانة على البشر . وهذا الحب هو بمعناه العام الذي يدخل فيه معنى المحبة والود

والمودة ولا يدخل فيه العشق لأن العشق مخصوص بين نفس فردية ونفس فردية . والمحبة والمودة عامة . وقد جعل ابن سيدة الود هو الحب في جميع مداخل الخير أي أنك تعبر بالود عن رغبتك في شيء صالح وخلافه الحب فقد يكون في الصالح وغيره . ومن هنا يقول الإنجليز Make Love بمعنى : يمارس الجنس . ونحن لنا مندوحة في لغتنا عن ذلك لأن الحب فيه الخير وفيه الشر فإذا أردنا الخير وحده رجعنا إلى الود . ولذلك اختاره المحب في هذا البيت :

ستبقى لها في مضمر القلب والحشا سريرة ود يوم تُبلى السرائرُ

فلم يقل سريرة حب لأن في الحب مظنة علاقة جسدية بينما هو يذهب إلى التجريد وإشارته إلى يوم القيامة في يوم تبلى السرائر أي يوم تمتحن وتكشف فتظهر خفاياها ويحاسَب عليها الإنسان . والمحب يقول إن في باطنه البعيد العميق وداً خفياً لها لا يُعرف ولا يكشف لأنه ليس مما يمكن رؤيته أو الإحساس به وإنما يكون ذلك يوم الحساب وعندئذ سيكشف عن صدره لتظهر فيه تلك السريرة التي تعذر كشفها على البشر فانكشفت للعين الإلهية . ولما انكشفت لم يحاسَب عليها لأنها سريرة ود لا سريرة حب .

وقد ذكرت أن أصحابنا اختاروا المحبة ليعبروا بها عن مرادهم في هذا الباب وإن كانوا قد يستعملون الحب في الشعر خضوعاً لحكم الوزن وهم يريدون المحبة . وإنما عدلوا إلى المحبة عن الحب لأن الشعراء يستعملونه في أغراضهم . والشعراء إلا أقلهم لا يرون الحب إلا في جسد المحبوبة ولا ينفصل عندهم الجسد عن الحب فمعنى الحب في اصطلاحهم هو معناه في اصطلاح الإنجليز . وللصوفية رأي في الشعر والشعراء يضعهم في خانة الأغيار ولذلك قال شقيق البلخي : « كنت شاعراً ثم رزقني الله التوبة » وهذه الخانة تضم مع الشاعر السلطان ورجل الدين والأغنياء وجيران الأغنياء وهم كلهم محجوبون بالحسية اللذائذية وعلاقاتهم بالموجودات تقوم على الانتفاع فالموجود محبوب إذا كان نافعاً كما يقول المثل : « أحبك يا نافعي » . وأهل المحبة قد يحبون من يعذبهم لأن العذاب عندهم كما قال الشيخ محي الدين مشتق من العذوبة . ومن هنا قال أحدهم في الكعبة يخاطبه :

لئن طالبتني بذنوبي لأطالبنك بكرمك
ولئن ناقشتني في الحساب لأطالبنك بعفوك
ولئن حبستني في النار لأخبرن أهل النار بحبي لك (حبي هنا بمقام الفعل لا الاسم) .

وهذه مخصوصة بالمحبوب والصوفي لا يحب العذاب من غيره ولذلك لا يحب السلطان ولا يحب الغني أو رجل الدين لأنهم أجانب وعذابهم عذاب لا عذوبة .

والمحبة جسر يمتد ما بين المرأة والسماء وفيها تتروحن المرأة فتفقد جسدها وتبقى منها الحروف ولذلك لا يتغزل الصوفي وإنما يذكر الجمال المطلق والاشتياق إلى رؤيته بعين البصيرة إذ هو لا يستعمل حواسه الخمس في علاقته بمن يحب .

أكثرت الكلام عن المحبة في مدار الميم فلتراجع هناك . وأريد أن أفصّل الفارق بين حب الشعراء وحب الصوفية . إن المرأة عند الشاعر هي الجسد ، أي كائن جسدي ولذلك يشكو الشاعر في شعره من الهجر ويتمنى الوصال . والوصال نفسه يختلف من زمن إلى زمن . وقد قال حكيم عباسي : « كان الفتى يحب الفتاة يطوف ببيتها حولاً كاملاً يفرح إن رأى مرآها فإذا ظفر منها بمجلس تشاكيا وتناشدا الأشعار . أما اليوم فإذا تلاقيا لم يشكوا حباً ولم ينشدا شعراً وقام إليها كأنما أشهد على نكاحها أبا هريرة وأصحابه » يشير إلى الحب في الجاهلية وصدر الإسلام حتى نهاية القرن الأول . أي الحب الذي اصطلحوا عليه بالحب العذري نسبة إلى بني عذرة العشيرة التي كثر فيها المحبون من هذا الصنف . ولم يكن الحب كله كذلك حينذاك فقد كان الفرزدق وعمر بن أبي ربيعة والأخطل وكثير غيرهم جسديين في الحب . لكن ظاهرة الحب العذري كانت سائدة ولها أبطالها وشهداؤها . وهي التي أغنت الأدب العربي بالشعر الاهتيامي وقصص الحب الشعبية التي لاتزال متداولة حتى اليوم وتأسطر بعضها فقالت العامة إن ليلى وقيس رُفعا إلى السماء وتحولا إلى نجمتين متجاورتين تسميان ليلى ومجنون وكان الناس يشيرون إليهما في ليالي الصيف ويعينون موقعهما في السماء . وقد أجاز العرب في الجاهلية الصداقة بين رجل وامرأة خارج الزواج بشرط أن لا تكون المرأة متزوجة ـ ولا يشترط ذلك للرجل ـ وسميت المتزوجة التي تتخذ صديقاً ضامدة ، والضَمْد فعلها . وبشرط آخر أن لا تتخذ أكثر من صديق فإذا تعدد أصدقاؤها فهي الضَنوط ، وبشرط ثالث أن لا يقع بينهما وصال جسدي . وأكثر الخلوات كانت للحديث كما بيّن الحكيم آنفاً . أما التحول الذي تحدث عنه فهو في حب أهل المدن وقد سألت أعرابية عن حب أهل المدن فوُصف لها على مثال ما ذكره الحكيم فقالت : ما يفعل هذا العدو البعيد فكيف الصديق الودود ؟ وهذه مرحلة من الاهتيام مر بها الحب عند العرب ثم تراجعت للحب الجسدي مع تقدم المدنية وتطور الاقتصاد النقدي . وقد مر بها الأوربيون في القرن الثامن عشر وبعض التاسع عشر فظهر شعراء الحب الرومانسيين أمثال غوته ولامارتين وشيلي . ثم انتهى الاهتيام الأوربي إلى ما انتهى إليه الاهتيام العربي مع تقدم المدنية إلى حب جسدي تفاقم واستشرى مطلق العنان حتى آل عند المسلمين إلى التسري واللواط والسحاق وعند الغربيين إلى الإباحة والشذوذ متوجاً في السنوات الأخيرة بالإيدز مرض الحب الغربي .

ولمعرفة مفهوم الحب عند الشعراء بعد صدر الإسلام نقرأ هذا البيت العجيب :

أتت وحجاب الموت بيني وبينها   وجادت بوصل حيث لا ينفع الوصل

يذكر مجيء حبيبته إليه حين سمعت أنه يحتضر ، ولم يكن بينهما لقاء قبل ذلك فلم يفهم الشاعر لمجيئها في تلك الساعة معنى . وهذا لأن الشاعر لا يفهم الوصل إلا أنه وصل الجسد ولا الحب إلا أنه حب الجسد ولا المرأة إلا أنها كائن جسدي . أما هي فكانت تعتقد بخلاف ذلك أن حبه لها ذو دلالة اهتيامية فهي إذا ذهبت إليه في ساعة الاحتضار ستسهل عليه مواجهة الموت وستتركه ينظر إليها وهو يفارق الدنيا فتكون آخر شيء يقع عليه نظره قبل الرحيل . وهذا دليل على أنها تتمتع بذوق صوفي لم يتفهمه الشاعر

فاستخف بها واستهان . والمرأة أقرب من الرجل في هذا المذاق . وإنما يتقدم عليها الرجل إذا تصوف وتروحن ، وفيما عدا ذلك فالمرأة أقل طلباً للجنس وهي تكتفي برجل واحد ، إلا الجانحات من النمط الأوربي وهن قلة في نساء الشرق وكن قلة في الغرب قبل العصر الرأسمالي ، ولها موعد تنتهي عنده حاجتها إلى الرجل عند بلوغ سن اليأس . وليس للرجل موعد . ففيها تتجلى الغاية من اتحاد الذكر بالأنثى وهي حفظ النوع . ولولا أن مجتمع الإسلام في عصره الذهبي كان شديد الذكورية لوجدنا المتصوفات أكثر عدداً من المتصوفين . وقد أحصيت منهن ما يزيد على المئة . وبينهن من استحكمت في التصوف كرابعة العدوية وميمونة بنت شاقولة وفاطمة النيسابورية وكانت في زمان ذو النون المصري الذي كان يقول إنها أستاذته وأم هارون وبلغ من استحكامها في الولاية أنها كانت إذا رأت أسداً كلمته فقالت له : إن لك فيّ رزقاً فكل... فيولي عنها راجعاً! ورابعة بنت اسماعيل وكانت تقول لزوجها : لست أحبك حب الأزواج بل حب الإخوان . وكانت تقول إن الحور العين إذا رأينها استترن منها بأكمامهن... وزوجة رياح القيسي ـ ولم أقف على اسمها ـ كانت إذا صلت العشاء تزوقت ولبست ثياباً جميلة ثم تقول لزوجها : ألك حاجة : فإن قال لا نزعت ثياب زينتها وأخذت بالصلاة . وإنما تقول ذلك التزاماً بالسنة التي يتوجب عليها مراعاة حق الزوج في جسدها . لكن رابعة بنت اسماعيل فضلت أن يتزوج زوجها من امرأة أخرى لأنها مشغولة عنه وأعطته مالاً لهذا الغرض . كانت تستعيد تجربة التاوي تشوانغ تسه ولكن بالمعكوس . وقد مر بنا أنه عرض على زوجته أن يطلقها لتتزوج من آخر لأنه مشغول عنها . والمرأة أقدر من الرجل على الاستغناء إذا تصوفت . وذكرت كتب الطبقات عائشة بنت جعفر الصادق بين أوائل الوليات وكانت تهدد الله فتقول : «لئن أدخلتني في النار لآخذن توحيدي بيدي وأدور به على أهل النار وأقول لهم : وحّدته فعذبني» . وهذه فضيحة...

والولية الكبرى هي رابعة العدوية وكانت أول من تكلم في الحب الإهلي ولها الأبيات التي سارت مسير الشمس فعرفها وسمعها القاصي والداني :

أحبك حبين حب الهوى	وحباً لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى	فشغلي بذكرك عمن سواكا
وأما الذي أنت أهل له	فكشفك لي الحجب حتى أراكا
فما الفضل في ذا ولا ذاك لي	ولكن لك الفضل في ذا وذاكا

حب الهوى أرادت به العشق أو الحب : إنها تحبه لأنها تحبه حباً لأجل الحب . والهوى عبارة غير مستحسنة عن الحب لاختلاطها بمعنى المزاج السائب المتقلب والغير منتظم في سلك الوجدان ويضطر المتصوفة إلى استعماله لتمشية الوزن . وهم لا يستعملونه إلا في الشعر إذ لا يحتاجون إلى الوزن في غيره . وبرهنت على حبها له حب الحب بأنها لا تفكر في غيره . وفي الحب من جانب واحد تنتفي الأغيار لأنه وحدة مطلقة لا تعدد فيها ولا تجزئة . على أنه يبقى جديراً بحبها رغم أن حب الحب لا يشترط الاستحقاق إذ لا يخضع لتفسير فهو حالة مكثفة من الوجد الغارق في السكر . لكن رابعة تقول إنه جدير بحبها وهذه كلمة

تصدر في الصحو لاحتياجها إلى منطق وبرهان . وأصل استحقاقه لحبها أنه لا يتوارى عنها . فكلما أرادته كشف لها عن وجهه حتى تراه . وعندما يكشف لها عن وجهه يجذبها إلى حضرته فتخطفها أنوار الحضرة فتغيب فيه . وعندئذ يديرها كما يريد . وهذه حالة يتوقف فيها الذِكْر فلا تعود تذكره بل هو الذي يذكرها وهذه المرتبة هي التي أشاروا إليها بقولهم إن المحبة تفنى فيصبح الحب والمحبوب والمحب واحداً .

رابعة أول من علّم الحب الإلهي وقد كانت تحبه رأساً وبلا وساطة . وهذا هو حب الولية ، لأن الولي قد يحبه بالواسطة . ولم تكن لرابعة إربة في الرجال وقد قاومت الخاطبين وعروضهم السخية وردتهم خاسئين . وقد تكون رابعة هي المشرّع لمذهب اللادارّين : لادار الدنيا ولادار الأخرى في مقابل سعادة الدارين لأهل الدين وكانت تخاطبه بأنها لم تعبده خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته ولكن لأنه أهل لعبادتها . وهذه كما عبروا عنها عبادة الأحرار . وخلافها عبادة العبيد وهي العبادة خوفاً من النار وعبادة التجار وهي العبادة طمعاً في الجنة . وإنما رجّحت ولم أقطع للخلاف في جيل رابعة فقد ذكر بعضهم أنها عاشت إلى سنة ١٣٥ وآخرون إلى سنة ١٨٥هـ وعلى التقدير الأول تكون سابقة لابراهيم بن أدهم وعلى التقدير الثاني تالية له .

حب رابعة شغلها عن سواه كما قالت له . ومن هو هذا السوى ؟ لقد سمعنا بقصتها مع مشاعل السلطان حين خيطت فتقاً في قميصها في ضوء تلك المشاعل وفقدت قلبها زماناً بعد ذلك ثم عرفت السبب ففتقت القميص فعاد إليها قلبها . ومن يحب السماء يكره الدولة . ولا تقل إن الكثير من محبي السماء يحبون الدولة فالحب والدين لا يلتقيان كما لا يلتقي الحب والدولة وإنما اللقاء بين الدين والدولة لأنهما أس واحد قوامه العدوان على الخلق وسلب حقوقهم . وكثيراً ما يدعي أهل الدولة وأهل الدين أنهم يحبون . والحقيقة أنهم لا يحبون لا في السماء ولا في الأرض إلا ما يوصلهم إلى سعادة الدارين ، أي إلى النعيم الحسي بالأكل والشرب والنكاح والوجاهة والتسلط والمباهاة ، أي ما يحبه الأغيار بالمعنى الآخر للحب لا بمعنى الود الحاصر كما بينه ابن سيدة . إن هذا ما أشار إليه أبو عبد الله الأصفهاني تلميذ عمر السهروردي :

تكاثرت الدعوى على الحب فاستوى　　　أسيـر صبـابات الهـوى وطليق

ومحال على قلوب يغلفها الشحم أن تنفذ إليها محبة ، فالمحبة مثل الحكمة لا تدخل بيتاً مليء طعاماً كما يخبرنا ذو النون المصري .

رابعة العدوية تتصنف في التصوف الاهتيامي دون المعرفي الفلسفي لأنه جاء بعدها ولم تعاصره . ومزاجها لا يأتلف مع القاعدة الصلبة للفلسفة ولو في سيولتها الصوفية . ولا يبدو لي أنها تتصنف في التصوف الاجتماعي لأنها لم تنشغل كثيراً بأمور الخلق بل عاشت للحب . وبُعدها عن الدولة فراراً من الدنس لا انتلافاً مع ضحايا الدولة . وهذا هو شأن الاهتياميين : يهبون قلوبهم وأرواحهم للحب بمعنى الود حتى يضيعوا فيه ويذهلوا عن سواه . وكان كذلك سلطان العاشقين عمر بن الفارض ، هيّمه الجمال في الوجوه البشرية وفي لوحات الطبيعة فكان يتردد أيام الفيضان إلى مسجد يسمى بالمشتهى على النيل لمشاهدته

في المساء وكان يقصد جواري في البهنس فيغنين له بالدف والشبابة وهو يرقص ويتواجد . والغناء الصوفي يؤديه القوالون لا النساء . وفي شعر ابن الفارض معرفة صوفية وكان من القائلين بوحدة الوجود .

نعود إلى رابعة وأخواتها فنجد أن اهتيامها لم يمنعها من التفكير في أمور داخلة في اختصاص التصوف الفلسفي وفي رأسها مسألة الآخرة . وكنا بيّنا أنها تعبد الله حباً له لا طمعاً فيه ولا خوفاً منه . وكما ذكرنا أنهم لا يخافون من الله بل يهابونه والهيبة احترام وتوقير وإجلال من متقاربين في درجاتهم . وقد ذكروا أنها سمعت قارئاً يقرأ : « إن أصحاب الجنة في شغل فاكهون » فقالت : مساكين أهل الجنة في شغلهم وأزواجهم (الكواكب الوردية ١/ ٢٠٣) وقد جعلها ابن عربي في مرتبة عبد القادر الجيلي . وما أظنها توازيه إلا في إنكار الجنة وتتقدم عليه في الحب ولا تشاركه همومه المشاعية . لكنها أقوى منه إرادة لأنها صبرت عن الزواج ولم يصبر ولو أني لا أقول إنه تزوج وأنجب الكثير من الأولاد عن ضعف منه فقد كان له من القوة ما يجعله فعالاً لما يريد وترّاكاً لما لا يريد . وأنا أرجح عدم زواجها وقد التبس الحال على مؤرخي التصوف فتكلموا عن حكاية لها مع « زوجها » والحكاية لرابعة الأخرى بنت اسماعيل الشامية .

ونُسبت رابعة إلى الحلول لإنشادها :

ولقد جعلتك في الفؤاد محدثي وأبحت جسمي من أراد جلوسي
فالجسم مني للجليس مؤانس وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي

ولا دليل فيهما على الحلول فهما مما يقوله المحبون عن أحبائهم . ولم يكن وقتها وقت حلول فهي متأخرة عن البسطامي قريباً من القرن . لكن ابن كثير يذكر في ترجمتها من البداية والنهاية أن داود السجستاني اتهمها بالزندقة . ولم يجزم بها ابن كثير وإنما قال : لعله بلغه عنها أمر . والتهمة لها أساس في مذهبها في الآخرة والجنة . وقد تكون هنا أمور أخرى لم تصل إلينا فقد فاتنا الكثير من أحوالها بضياع الكتاب الذي خصصه ابن الجوزي لها . وقد وقع خلاف في وفاتها عن ثمانين عام فجعلها بعضهم سنة ١٣٥هـ وبعضهم سنة ١٨٥هـ . وأنا أرجح الثانية لأن الأولى تقتضيها أن تكون في الأوان الأموي ولم يكن التصوف قد عرف يوم ذاك . وقد بيّنا فيما فرط من هذه المدارات أن التصوف يبدأ من ابراهيم بن أدهم الذي عاش إلى سنة ١٦٥ .

من بوارق رابعة :

ـ قال بعضهم كنت أدعو لرابعة فرأيتها في النوم تقول لي : هداياك تأتينا على أطباق من نور بمناديل من نور .

وقالت : ما ظهر من أعمالي فلا أعده شيئاً .

تريد أن العمل الطيب يجب أن لا يعرف حتى لا يسبب الشهرة والجاه لصاحبه .

وكانت تقول في مناجاتها : اللهم تحرق بالنار قلباً يحبك ؟

ولا ريب أنها لم تكن تخاف النار وإنما هي نار قلبها المحترق بالحب .

أشرقت أنوار المحبة من رابعة إلى امرأة كانت تخدمها هي مريم البصرية . ورابعة من أهل البصرة . ومريم من شهداء الحب الإلهي وكانت إذا سمعت علوم المحبة طاشت فحضرت مجلساً لبعض الصوفية فلما مضى في كلامه في المحبة ماتت في المجلس . هكذا يخبرنا ابن الجوزي عنها في صفة الصفوة (٤/٣٢) . أما بُردة الصُريمية فكانت إذا سكنت الحركات وهدأت العيون في الليل نادت بصوت لها حزين : « هدأت العيون وغارت النجوم وخلا كل حبيب بحبيبه وقد خلوت بك يا محبوبي أفتراك تعذبني وحبك في قلبي ؟ لا تفعل يا حبيباه... » وتحدثت العارفة أم طَلْق (هكذا وردت في الكنية دون الاسم) عن قوة الإرادة بوصفها من قواعد الاستحكام في التصوف : « ما مَلَكت نفسي ما تشتهي منذ جعل الله لي عليها سلطاناً . النفس مَلِك إن اتبعتها ومملوك إن أتعبتها » .

وأم الحريش عُرفت أيضاً بالكنية عارفة تزوجت من عسكري . ولم تذكر مصادرها ملابسات هذا الزواج وإنما قالوا إنها ابتليت به . فكانت لا تأكل من طعامه وتُعد لنفسها شيئاً تأكله لا يدخل فيه ما يكسبه من مال . وكان إذا ضايقها لتأكل معه من طعامه تضع أصابعها خارج القصعة وتريه أنها تأكل . ما قصة أم الحريش ؟ وكيف عاشت مع العسكري ؟ ولماذا لم تطلب الطلاق منه وهي تملك حق المخالعة ؟ أسئلة لا مجيب عليها .

حَسَنة العابدة عارفة جميلة الصورة لم تتزوج . قالت لها امرأة : تزوجي . فقالت لها : « هاتي رجلاً زاهداً لا يكلفني من أمر الدنيا شيئاً وما أظنك تقدرين عليه فإن وجدت رجلاً يبكي ويُبكيني ويصوم ويأمرني (بالصوم) ويتصدق ويحضني عليه (على الصدقة) ففيها ونعمت وإلا فعلى الرجال السلام » . وهذا حكم في الرجال تصدره متصوفة يقلب المائدة على رؤوسهم فلا يكونون قادرين على رد التحدي . وللعارفات من القدرة والقوة ما يكفي لإسكات أقوى الرجال . وهل أقوى من سفيان الثوري ؟ لقد تراجع عدة مرات أمام رابعة وعارفة أخرى هي بنت أم حسان الأسدية . قال مرة للأخيرة وقد رأى حالها من الشظف وسوء الحال : لو طلبت من فلان شيئاً من مال الزكاة . فزجرته وقال له إنها لا تطلب شيئاً من إنسان .

رياح القيسي كانت له قَدَم في التصوف فتزوج من عارفة . وفي صبيحة العرس قامت العروس إلى عجينها تصلحه فقال لها : لو نظرت إلى امرأة تكفيك هذا ؟ فقالت : « إنما تزوجت رياح القيسي ولم أتزوج جباراً عنيداً » . وفي ذلك معنى عميق . فهي تنكر الخدمة المنزلية ، لا تريد أن تمتهن مخلوقاً بخدمتها . واستناداً إلى هذه الروح العالية لهذه العارفة التي لم نعرف اسمها ضمّنتُ برنامج هيئتي المشاعية مطلب استصدار قانون يمنع المواطنين من الاشتغال خدم في المنازل إحقاقاً لكرامتهم وصيانة لجوهرهم البشري .

ميمونة بنت شاقولة قال ابن كثير إنها ذكرت يوماً في وعظها أن ثوبها الذي عليها تلبسه منذ سبعة وأربعين سنة وما تغير وأنه كان من غزل أمها ثم قالت : والثوب إذا لم يعص الله فيه لا يتخرق سريعاً... تريد أن الثوب إذا استقام صاحبه فلم يسرق ولم يغتصب ولم يزني ولم يظلم ولم يأخذ من الدولة أو يخدمها يدوم أكثر . فثياب الصالحين المستقيمين أدوم من ثياب المفسدين .

***

شعر الحب الصوفي يتفاوت في دقة تعبيره عن الوجد الصوفي . والصوفية عدا ابن الفارض يكتبون الشعر لا عن موهبة بل عن صناعة لأنه ليس من اختصاصهم ، وفيه ما يشبه نظم العلماء . وكثير منه ركيك وتقريري لكن هذا الصنف منه قد يشتمل على مضمون فعال أو مثير بحيث يرتكس في جمالية النظم فيكون بليغاً رغم أنه ركيك . وعندئذ تكون ركاكته قريبة من الذوق العامي . وغراره هذه الأبيات من « التعرف » :

إذا ما بدت لي تعاظمتها فأصدر في حال من لم يرد
فيصطلم الكل مني بها ويُحجب عني بها ما أجد
أجده إذا غبت عني به وأشهد وجدي له قد فقد
فلا الوصل يُشهدني غيره ولا أنا أشهده منفرد
جُمعت وفرّقت عني به ففرد التواصل مثنى العدد

في البيت الأول هيبة الحبيبة المانعة من الكلام في حضرتها حيث يفنى كله فيها . وفي الأبيات الثلاثة الأخرى جدليات المحبة : وجوده عند غيبته لأنه في حال الوجد يفنى عنه وعن نفسه . فحالة الوصل هي الفناء فلا أجد غيره . وأغيب عنه إذا رجعت إلى وعيي لكنه في حال الوصل التي لا أرى فيها غيره يكون قد جمعني به وفرقني عني في آن واحد فأنا هو في المفرد والمثنى واحد في اثنين... هذه الأبيات الركيكة مع الخطأ الإعرابي في « أجده » التي سكّنها على ذوق لغة الكلام وهي مرفوعة ، قد حملت أفكاراً عالية عن الوجد لا تُفهم إلا بقبول الجمع بين الأضداد .

وقد نقرأ شعراً منسقاً جيد النظم بليغ العبارة حلو الألفاظ كهذه الأبيات من التعرف أيضاً :

راعيتني بالحفاظ حتى حُميتُ عن مرتع وبيِّ
فأنت عند الخصام عذري وفي ظمائي فأنت ربي
إذا امتطى العارف المعلّى سراً إلى منظرٍ عليِّ
وغاص في أبحرٍ غزارٍ تفيض بالخاطر الوحيِّ
فض ختام الغيوب عما يمحي فؤاد الشجي الوليِّ
من حار في دهشة التلاقي أبصرته ميتاً كحيِّ

أبيات تذاق وتُشرب ولا تفسر . وألحانها خفيفة لطيفة لولا أن قافية البيت الرابع فيها بعض التكلف . أما مد الظمأ إلى ظماء فضرورة شعر يتجنبها الفحول وتكثر في الشعر الصوفي فتصبح من عناصر الركاكة المقرِّبة إلى الذوق العامي كهذه الأبيات التي وردت في كتاب المحبة من إحياء علوم الدين :

كـانـت لقلبي أهواء مـفـرّقـة فاستجمعت مذ رأتك العين أهوائي
فصار يحسدني من كنت أحسده وصرتُ مولى الورى مذ صرت مولائي
تركت للناس دنيـاهم ودينهم شغـلاً بذكـرك يا ديني ودنيـائي

والبيت الأول هو الأعلى والأسمى . والبيتان الآخران فيهما ضرورة شعر مستثقلة . وفي البيت الثاني إعلان للفرح بالإلفة مع الحبيب أما الثالث فمعنى تقليدي يقوله جميع المحبين .

وإن كنت أعجب لشيء فعجبي من الشيخ محي الدين كيف لم يثمر حبه العظيم لنظام شعراً في مستوى نثره الجميل الثري ؟ قصائد الشيخ في محبوبته السماوية تجري على الأسلوب التقليدي في الحب . بل وتقصر كثيراً عن شعر الحب عند الشعراء ولا تقاس بقصائد مجنون بني عامر.. وله على أي حال عذره فالشعر ليس من ممتلكاته الأصلية . وقد وقفت له على بيت من قصيدة في نظام هالني مرآه ومسمعه إذ قال عنها :

حـقـيـقـتي هِمت بهـا ومـا رآها بـصـري

فجاء آية في معنى الحب الصوفي لو تسلسل فيه وتعمق لقدم لنا ما عجز عنه الشعراء . لكن (شاعريته) لم تسعفه بأكثر من بيت وجاءت بقية القصيدة على النمط السائد لا جديد فيها..

الحلاج أشعر من ابن عربي وشعره سيال حي وموافق لمشاعره بحيث يسعني أن أضعه في عداد الشعراء فضلاً عن المتصوفة لولا أنه مُقلّ إذ لم يجعل الشعر هاجسه الأول . لنقرأ :

أريـدك لا أريـدك لـلـثـواب ولكـني أريـدك للـعـقـاب
وكل مـآربي قـد نلت منهـا سـوى ملذوذ وجـدي بالعـذاب

وهذه قال عنها صاحبه ونصيره ابن عطاء : تزايد به عذاب الشغف وهيام الكلف واحتراق الأسف فإذا صفا ووفا علا إلى مشرف عذب وهاطل من الحق دائم سَكُب . ولم تكن للحلاج حبيبة من الإنس . هذا ما نعرفه عن ظاهره .

مر بنا في مدار المحبة ذكر سمنون المحب ، البغدادي ، وكلامه في الحب الذي لا يعلوه كلام نثراً في جملته . وقد وصل إلينا شيء منه شعراً . كهذه الأبيات الانسيابية الأربعة بوزنها المجتزأ من البسيط والذي يشبه هدهدة الأم لطفلها حتى ينام :

أشار قلبي إليك كيما يرى الذي لا تراه عيني
وأنت تُلقي على ضميري حلاوة السُؤل والتمني
تريد مني اختبار شيء وقد علمت المراد مني
وليس لي في سواك حظ فكيفما شئت فاختبرني

ومن الوجد الصوفي هذان البيتان رواهما التاذفي إنشاداً لأبي الحسن الصباغ (قلائد الجواهر ١٣٣) :

سقاني شربة أحيا فؤادي بكأس القرب من بحر الوداد
ولولا الله يحفظ عارفيه لهام العارفون بكل واد

وقد أجريت تعديلاً في البيت الأول فوضعت كأس القرب بدل كأس الحب لأن هذه عبارة تقليدية لا تأتلف مع روح الأدب الصوفي الخارق للمألوف .

وصنع الصوفية قصيدة في مدح النبي على لسان عمه العباس مستحيلة في أساليب الجاهلية وأول الإسلام ، ومذاقها الصوفي يشهد على وضعها فكاتبها محب صوفي خاطب بها محبوباً كونياً يحمل اسم النبي . وينبغي اعتبارها من درر الشعر الصوفي . وهذه هي :

من قبلها كنت في الظِلال وفي مستودعٍ حيث يُخصف الورقُ
ثم هبطت البلاد لا بشر أنت ولا مضغة ولا علق
بل نطفة تركب السفين وقد ألجم نسراً وأهله الغَرَق
تُنقل من صالب إلى رَحِمٍ إذا مضى عالَم بدا طبق
وأنت لما ولدت أشرقت الأرض وضوّى بنورك الأُفُقُ[1]
فنحن في ذلك الضياء وفي النور وسبل الرشاد نخترق
يا برد نار الخليل يا سبباً لعصمة النار وهي تحترق

وفي الشعر الصوفي ما هو مشترك مع شعر الشعراء ، لاسيما شعراء الحب العذري الاهتيامي حيث تكتسب الحبيبة صفات الكائن الروحي المجرد من علائق الجسد . ويأخذ المتصوفة من هذا الشعر للإنشاء والاستشهاد فلا يكاد المرء يفرقه عن شعرهم :

ومستخبرٍ عن سر ليلى أجبته بعمياء عن ليلى بغير يقين
يقولون خبرنا فأنت أمينها وما أنا إن خبرتهم بأمين

* *

(١) ضوّى : أصله ضاءت . وفيه تكلف لتمشية الوزن . فجعلتها ضوى لتستقيم موسيقى اللفظ مع موسيقى الوزن .

سقوني وقالوا لا تغن ولو سقوا جبال حنين ما سقوني لغنتِ

**

ثم قطعت الليل في مهمه لا أسداً أخشى ولا ذيبا
يغلبني شوقي فأطوي السرى ولم يزل ذو الشوق مغلوبا

والشوق مما حُرم منه الأنبياء وعرفه الأولياء فكانت لهم الميزة عليهم . وتعريفه عندهم هو هيجان القلب عند ذكر المحبوب ويشبهونه في القلب بالفتيلة في المصباح ، بها يضيء ، أي أنه مظلم بدون الشوق . وفرقوا بين الشوق والاشتياق فالشوق يسكن باللقاء والاشتياق لا يسكن بل يزيد ويلتهب . معناه أن الاشتياق أشد من الشوق أو أنه من جوهر آخر . ولإدراك الفرق نقول إن الشوق هو الفتيلة التي يضيء بها المصباح والفتيلة تتلاشى تدريجياً حتى تزول . وزوالها هو افتراقها عن المصباح . وهكذا الشوق إذا دخل القلب يضيء به ولكن إلى وقت إذ ينطفئ ويعود القلب إلى ظلمته وكدورته . أما الاشتياق فهو كالشمس كلما اقتربت منها ازداد اللهيب فيك والشمس موقد أزلي فلا تزول . وهكذا الاشتياق يتقوى بالقرب . ومن هنا حولت كأس الحب إلى كأس القرب في البيتين السابقين لأن في القرب ما ليس في الحب من دوام الصلة والتعرض الدائم لوهج المحبوب .

وهناك حالات يصل فيها شاعر محب إلى أعماق الوجد الصوفي فلا تدري إن كان هذا المحب شاعر أم متصوف . على أن هذه المرتبة قلما يصل إليها أبناء المدن ذات الاقتصاد النقودي بل هي من خصوصيات أبناء الطبيعة . ولنقرأ هذه الأبيات التي كتبها شاعر من داخل العربيا في موسم الحج وقد مر بمكان اسمه الغمر ثم غادره :

أما والذي حج الملبّون بيته وعلّم أيام الذبائح والنحر
لقد زادني للغمر حباً وأهله ليالٍ أقامتهن ليلى على الغمر
وهل يأثمني الله في أن ذكرتها وعلّلت أصحابي بها ليلة النَفْر
وسكّنت ما بي من كلال ومن كرى وما بالمطايا من جنوح ولا فَتْر ؟

وجدان لا يبلغه إلا الصوفي . إن ليلى لم تعد كائناً جسدياً يتمنى الشاعر اللقاء به ، بل هي مصدر لطاقة وجدانية يشفى بها المحب من الكلال والنعاس فيستعيد قدرته على الحياة بل إن وقودها الروحي يسري في الإبل فتسكن وتنشط . إنه الوجد الذي يعيد صياغة الطبيعة لتكون أطوع للمحب ويزوده بالقدرة على التصرف كلما أدركه العجز .

وهذه المرتبة يبلغها كبار المتصوفة في ذروة الشوق الإلهي . فقد أخبرنا أبو الحسن العلوي مريد ابراهيم الخواص قال : رأيته بالدينور في جامعها وهو جالس في وسطه والثلج يقع عليه فأدركني الإشفاق عليه فقلت له : لو تحولت إلى الكِن ؟ فأنشد :

لقد وضح الطريق إليك قصدا　　فما أحد أرادك يستدل
فإن ورد الشتاء ففيك صيف　　وإن ورد المصيف ففيك ظل

وهذا من قوة أثره في الطبيعة .

اعتبر الاهتياميون من الصوفية مجنون بني عامر من شيوخهم ، إذ رآه أحدهم في المنام فسأله : ما فعل الله بك ؟ فقال : « غفر لي وجعلني حجة على المحبين » . وتأتي حجيته من إخلاصه في حبه أي من صيرورة ليلى عنده كائناً مجرداً لا جسداً . وهذه الصيرورة لازمة للحب الصوفي . ولو أن قيس لم يكن يقصدها في بدايته فقد أحب ليلى لكي يتزوجها فلما تعذر عليه الزواج منها روحنها ليتحول حبه من حب عادي إلى وجد صوفي . والحب كمفهوم عام هو حب رجل لامرأة يحمله على طلب الزواج منها فإن تزوجها تحول حبه إلى حب زوجي من الغرار الذي تحدثنا عنه في باب المحبة . وإذا لم يتوصل إلى الزواج منها هام بها . والهيام ليس بالجسد بل بالروح . ومن هنا الاهتيامي مرادفاً للرومانسي لأن الاهتياميين العرب والرومانسيين الغربيين يتفقون على روحنة المرأة التي لا يستطيعون الزواج منها . وهذا هو جوهر الحب . أما الحب الذي ينتهي بلقاء جسدي خارج الزواج فلا يدخل في التصنيف لأنه من باب الزنا . والمحب لا يزني .

حكاية وجد :

في الرسالة القشيرية : وافى بعض المتصوفة حياً من أحياء العرب فضيّفه شاب . فبينما الشاب في خدمته إذ أغمي عليه . فسأل المتصوف عن حاله فقالوا : له بنت عم وقد عَلِقها (عشقها) فمشت في خيمتها فرأى الشاب غبار ثوبها فأغمي عليه . فمضى الشيخ إلى باب الخيمة وقال للفتاة : إن للغريب فيكم حرمة وذماماً وقد جئت مستشفعاً إليك في أمر هذا الشاب فتعطفي عليه فيما هو به من هواك . فردت عليه : سبحان الله أنت سليم القلب إنه لا يطيق شهود غبار ثوبي فكيف يطيق صحبتي...

نداءات محب :

أنشد أبو عبد الله الأصفهاني من مريدي الشيخ عمر السهروردي البغدادي أبياتاً في الشوق ثم أخذ ينادي :

أيها الآمنون هل فيكم من يصعد إلى السماء ؟ أيها المحبوسون في مطامير مسمياتهم هل فيكم سليم في الفهم يفهم رموز الوحوش والأطيار ؟ هل فيكم موسوي الشوق يقول بلسان قلبه أرني أنظر إليك فقد طال الانتظار...

عتاب :

مرضت رابعة فجاء أصحابها لعيادتها وسألوها عما حصل لها فقالت : والله ما أعرف لعلتي سبباً غير أني عُرضت علي الجنة فملت بقلبي إليها فأحسب أن مولاي غار علي فعاتبني .

* هذا اليوم ، الجمعة ٢٤ شعبان ١٤١٧هـ ، قصدت مسجد سيدي محي الدين على سفح قاسيون وحييته بركعة كونفوشية . ومن هناك تلوت الصلاة على الاسم .

* * *

الصوفية والغناء

يتفق معظم الفقهاء على تحريم الغناء مع أنه لم يرد نص قاطع بالتحريم ، فالقرآن لم يحرمه وإنما وردت آية تقول : « ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم » فأوّلوا لهو الحديث بالغناء . والتأويل متعسف فالآية واضحة في دلالتها على التضليل وليس الإلهاء . والتضليل بالدعاية والإلهاء بالغناء . أما عبارة لهو الحديث فيراد بها الحديث الضال الذي لا معنى فيه وكان أهل المدينة يغنون في عهد النبي وكانت فيها مجالس غناء صاخبة كمجلس حسان بن ثابت . وفي مصادر الحديث والفقه روايات دعا فيها النبي إلى إشهار الزواج بالغناء وعدم إجرائه في صمت لتمييزه عن السفاح . ويمكن أن يتحمل عمر بن الخطاب مسئولية التحريم ضمن اتجاهه في تركيز اهتمام المسلمين بالمهام الثقيلة في بناء الدولة والمجتمع وتوسيع الإسلام بالفتح . وعمر أول من شدد في تحريم الخمر وعاقب عليها ولم يعاقب عليها النبي .

أقدم خبر عن الغناء الصوفي وقفت عليه في عهد الجنيد البغدادي ، النصف الثاني من القرن الثالث . ويكون في العادة مصحوباً بالرقص . والرقص لا يبدأ مع الغناء إنما يأتي بعد أن يتواجد الحاضرون فينهضوا ويرقصوا أي أن الراقصين هم الصوفية أنفسهم . أما المغنون فلا يرقصون . ويسمى المغني الصوفي « قوّال » ، فعّال من القول ، ويسمى الغناء « سماع » . ويُقرأ فيه شعر الوجد أو مدح النبي . وفي الخبر الذي ورد عن السماع في مجلس الجنيد أن ابن مرزوق تواجد فنهض وأخذ يرقص والجنيد ساكن لا يتحرك فسألوه عن سكونه فتلا الآية : وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب...

وفي تفسير معنى الغناء قال الغزالي في كتاب آداب السماع من الإحياء : «في القلب فضيلة شريفة لم تقدر قوة النطق على إخراجها باللفظ فأخرجتها النفس بالألحان فلما ظهرت سُرّت (النفس) وطربت إليها فاستمعوا من النفس وناجوها وتركوا مناجاة الظواهر (الأمور الظاهرة)» . وهذا تفسير صوفي للغناء ينزل به إلى أغوار النفس البعيدة وما يعتمل فيها من أحاسيس أو مشاعر أو أفكار مبهمة لا تصل إليها اللغة فيعبَّر عنها بالألحان . ومن الجلي أن هذا يكون للغناء والموسيقى من الدرجات العليا التي تشمل الغناء الصوفي وموسيقى الفارابي ، وفي عصرنا الحاضر السمفونيات وغناء محمد عبد الوهاب وأم كلثوم وفيروز لولا أن الثلاثة كثيراً ما يسيئون اختيار النصوص التي يغنونها فغالب ما يغنونه من شعر الغزل إذ ليست لهم ثقافة تكفي لاستيعاب النصوص العالية .

وضع الغزالي شروطاً مشددة للسماع نجملها في الفقرات التالية :

١ ـ مراعاة الزمان ومفاده أن يراعى فيه حالة فراغ القلب له فلا يكون وقت الطعام أو الجدال أو الصلاة

أو صارف من الصوارف التي تشغل القلب عنه .

٢ـ مراعاة المكان فلا يكون في شارع مطروق أو موضع كريه الصورة أو فيه سبب يشغل القلب . يعني تخصيص مكان للغناء يمكّن من تركيز الاستماع إليه مع ملاءمة الوسط .

٣ـ نوعية الحاضرين . فلا يكون بينهم منكرو الغناء من أهل الدين المفلسين من لطائف القلوب فحضورهم مستثقل في المجلس . ولا متكبر من أهل الدنيا يُفرض على الحاضرين مراعاته ومداراته ، ولا متكلف متواجد من أهل التصوف يرائي بالوجد والرقص وتمزيق الثياب . فكل ذلك مشوِّشات .

٤ـ أن يكون المستمع مصغياً إلى ما يقول القائل حاضر القلب قليل الإلتفات إلى الجوانب متحرزاً عن النظر إلى وجوه الحاضرين لملاحظة ما يظهر عليهم من آثار الوجد وأن يكون مشتغلاً بنفسه ومراعاة قلبه متحفظاً عن حركة تشوش على أصحابه قلوبهم . بل يكون ساكن الظاهر (الظاهر لا الباطن) هادئ الأطراف متحفظاً أيضاً عن التنحنح والتثاؤب ويجلس مطرقاً كجلوسه في فكر وأن يتماسك عن التصفيق والرقص وسائر الحركات على وجه التصنع والتكلف والمراءاة .

ويلقي الغزالي سؤالاً غريباً يؤخذ منه أن الصوفية يفضلون الاستماع للغناء على الاستماع للقرآن رغم أن كلام الله أفضل من الغناء لا محالة ويجيب عليه أن الغناء أشد تهييجاً للوجد من القرآن . ويضع لذلك ستة أسباب نجملها فيما يلي :

١ـ إن آيات القرآن لا تناسب كلها حال المستمع ، فمن استولى عليه حزن أو شوق أو ندم فلن يناسب حاله قوله تعالى : يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين . وقوله تعالى : والذين يرمون المحصنات منكم... وإنما المحرك لما في القلب ما يناسبه ، والأبيات إنما يضعها الشعراء إعراباً بها عن أحوال القلب .

٢ـ إن القرآن محفوظ للأكثرين ومتكرر على الأسماع والقلوب وكلما سُمع أولاً عظُم أثره في القلوب ، وفي الكرّة الثانية يضعف أثره وفي الثالثة يسقط أثره... بينما يكون النظم واللفظ غريباً بالنسبة إلى الأول وإن كان المعنى واحداً في حين لا يقدر القارئ أن يقرأ قرآناً غريباً في كل وقت فإن القرآن محصور لا يمكن الزيادة عليه . وإلى ذلك أشار الصديق ـ أبو بكر ـ حيث رأى الأعراب يسمعون القرآن ويبكون فقال : كنا كما كنتم ولكن قست قلوبنا (الخبر من أكاذيب المتصوفة!) وليس هذا لأن قلب الصديق كان أقسى من قلوب الأجلاف من العرب أو أنه كان أخلى عن حب الله تعالى وحب كلامه من قلوبهم . ولكن التكرار على قلبه اقتضى المران عليه وقلة التأثر به إذ محال في العادات أن يسمع السامع آية لم يسمعها من قبل فيبكي ثم يدوم على بكائه عشرين سنة . وصفوة القول إن المغني يقدر على الأبيات الغريبة المهيِّجة للوجد في كل وقت ولا يقدر في كل وقت على آية غريبة .

٣ـ إن لوزن الكلام تأثيراً في النفس فليس الصوت الموزون كغير الموزون وإنما يوجد الوزن في الشعر لا في القرآن .

٤ـ إن الشعر الموزون يختلف تأثيره في النفس بالألحان التي تكون بمد المقصور وقصر الممدود والوقف في أثناء الكلمات والقطع والوصل في بعضها وهذا التصرف جائز في الشعر ولا يجوز في القرآن إلا التلاوة كما نزل وإذا رُتّل القرآن كما نزل سقط عنه الأثر الذي يسببه وزن الألحان وهو ـ وزن الألحان ـ سبب مستقبل بالتأثير وإن لم يكن مفهوماً كما في الأوتار والمزامير وسائر الأصوات المنغومة التي لا تُفهم وإنما تؤثّر بألحانها .

٥ـ إن الألحان الموزونة تُرفق وتؤكّد بإيقاعات وأصوات أخرى موزونة هي أصوات الآلات والقرآن لا يجوز فيه ذلك .

٦ـ إن المغني قد يغني ببيت لا يوافق حال السامع فيكرهه ويطلب غيره . ولا يجوز ذلك في القرآن إذ لا يسع المستمع أن ينكر آية ويطلب غيرها .

وعن هذا الفرق في التأثير بين الغناء والقرآن يحكي أبو حيان التوحيدي في «الإمتاع والمؤانسة» أن رجلاً كان يطوف حول الكعبة على حمار ويغني فقالوا : أما تستحي تغني في الحرم ؟ فقال أخاف أن تدركني نعسة فأسقط من على حماري فأنا أغني لئلا أنام . قالوا : فأين أنت عن القرآن ؟ فقال : قد جربناه فوجدناه يزيد في النوم .

وحقيقة الحال عن القرآن أنه من الأدب العالي الذي لا يتذوقه إلا أفراد الناس من البلغاء وأصحاب الذوق الفني والبلاغي الرفيع ولا يتهيأ لجميع الناس أن يتأثروا به كما يتأثر المعري وأمثاله فيقرأونه في خلواتهم ويبكون . والقرآن لا يخضع كثيراً للألحان إلا ما يحققه أساطين التلاوة من المصريين فيبدعون فيه ويجيدون . وأعرف عراقياً كان يشرب الخمر على صوت الشيخ مصطفى اسماعيل . وهم مع ذلك لا يُغْنون عن الغناء ضمن الاعتبارات التي فصلها الغزالي . وقد روى الغزالي عن متصوف أنه زار متصوفاً آخر فوجده يقرأ في المصحف فلما رآه أطبق المصحف وسأله أن يقرأ له شعراً من محفوظاته فقرأ له بيتين فألقى المصحف من يده ولم يزل يبكي حتى ابتلت لحيته ثم قال له : تلوم الناس يقولون عني زنديق ؟ هذا أنا من صلاة الغداة أقرأ في المصحف لم تقطر من عيني دمعة . وقد قامت القيامة علي بهذين البيتين...

على أن الصوفية ليسوا كلهم على الوصف الذي أورده الغزالي وكثيراً ما تكون مجالسهم صاخبة يختلط فيها الرقص الجنوني بالغناء ويحضر سماعهم من لا يفهم شيئاً من أمورهم . وستأتي الإشارة إلى ذلك في باب نقد التصوف . وبعض الأقطاب يتورعون عن السماع لا تحريماً له بل توقراً . وأكثر ما يكون السماع للاهتياميين وقليلاً ما يكون عند أقطاب التصوف الاجتماعي .

لامعة :

سئل رُويم البغدادي عن وجد الصوفية عند السماع فقال : ينتبهون للمعاني التي تعزُب عن غيرهم فيشير اليهم إليّ إليّ!

حقيقة ما يقول رويم أن الصوفي مستهلَك في جمال الفن أي جمال الأشياء . وله في الجمال المشاهَد بعين البصر أو المتصور بعين البصيرة أو المسموع بالقلب فناء هو جزء من فنائه في بحار الملكوت . وقلب الصوفي أرق من قلب الشاعر ومذاقه أرهف واستيعاؤه للجمال في الكلمة أو اللحن أو الصورة هو الاستغراق . ومن هنا تفسير بعضهم للتصوف بالاشتقاق من الصفاء . وكلام الصوفي حتى في المعالجات ذات المضمون الفلسفي مفتوح على فنون البلاغة الحرة مصور بالأطياف أي بالرؤى التي يراها في منامه حقاً أو يصفها بدون تصنع فتظهر في سلاسة الخبر الصادق ولكن مع الغرابة فمجمل ما ينطق به الصوفي غريب خارج عن المألوف لا يخضع للمنطق السائد لأنه داخل في باب اللامعقول في حكم المنطق إلا أن له قياساً في منهج الحدس غير المقيد وبهذا المنهج يكشف ويتصور من الحقائق ما يُحكم على صحته بقوانين الحدس المتكاملة مع قوانين الديالكتيك . وحدسيات المتصوف متصلة بجماليات الوجد فلذلك يتذوق الحقيقة كمظهر للجمال الكوني الذي يسميه بالجمال الإلهي وعلاقته بالحقيقة علاقة عشق لأنها نتاج القلب لا العقل .

التصوف إذن فن جميل قائم بذاته والمتصوف فنان والخيال الصوفي مجنح لا تحده حدود شرعية أو عقائدية وقد اكتشف أدونيس علاقته بالسريالية أو علاقة السريالية به . والمقارنة يجب أن تكون لصالح السريالية لا التصوف لأنه الأقدم . والتصوف على أي حال لا يطابق السريالية في تخريجاتها المصممة بالرسم فلغة الصوفي متنافرة متضادة ولامنطقية إلا أنها قابلة للتذوق وقد رسموها في هذه الحدود التي يقبلها الذوق ويخرج منها بحقيقة حدسية إذا كانت في موضوع معرفي أو بانفعال وجداني إذا كانت في موضوع اهتيامي . والصوفي لا يتذوق القبح ومن هنا اشتراطهم للسماع أن يكون في مكان مريح للنظر وأن لا يكون فيه شخص مستثقَل أو متصنِّع أو متكبر يحتاج إلى مداراة . والفن الصوفي الذي ينفر من القبيح ينفر من العنيف أيضاً . لأن التصوف متجوهر بالقلبية اليسوعية ولذلك يعارض الحروب الدينية ويؤيد المعارضة في آن واحد لأنه إذ يكره العنف يحب العدل . وقد أدخل الغربيون كلاً من القبح والعنف في الرسم والسينما وسلم الفن الصوفي منهما ببراءته من الهمجية بجميع متعلقاتها .

وداع لمدار الهاء :

كمال وصف المحبة أزال الموانع من المحب . وبكمال وصف المحبة تجذب صفات المحبوب تعطفاً على المحب يخلّصه من موانع قادحة في صدق الحب فيعود المحب بفوائد اكتساب الصفات من المحبوب فيقول عندئذ :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا	نحن روحـــان سكنا بدنا
فــإذا أبصـــرتنا أبصـــرته	وإذا أبصـــرته أبصـــرتنا

« عوارف المعارف »

مدار زين العابدين

قالوا عن زين العابدين علي بن الحسين إنه كان يحج من المدينة ويعود لا يقرّع راحلته . والمسافة ذهاباً وإياباً تناهز الألف كيلومتر . وإنما يكون ذلك لأنها صاحبته التي تحملت عبء إيصاله إلى بيت الله وإعادته إلى بيته وهي أيضاً « روح » ولا يجوز إهانة الروح أو إيذاؤها . وماذا كان سيفعل إذا حرنت به في بعض الطريق ؟ يسايرها فيسكن بسكونها ثم ينتظر حتى يروق مزاجها فتستأنف السير .

لكن هذه الرحمة لا تدل بالضرورة على الشفافية البشرية فالكثير من الغربيين يرفُقون بالحيوان ويدللونه وهم فيما عدا ذلك يعيشون ويتصرفون كالضواري مع الناس لاسيما المخالفين لهم باللون . وليست هذه سيرة زين العابدين ففي خبر آخر عنه أن عبداً له كان يشوي لحماً في التنور وبجانبه يقف طفل لزين العابدين فوقع السفود من يد العبد على رأس الطفل فقتله . وسمع زين العابدين الصرخة فأسرع إلى المكان ولما رأى ولده غارقاً في دمه لم يلتفت إليه إنما التفت إلى العبد وقال له : لا تُراع . لا تُراع . أنت حر... أنت حر... ثم التفت إلى ولده وقد مات فأخذه وسجاه .

العقدة الكبرى بالنسبة لزين العابدين في هذه الحادثة هي العبد الذي كاد الرعب يقتله مما حدث وأدرك زين العابدين ذلك فعالج رعب العبد قبل أن ينصرف إلى ولده . ولكي يجعله مطمئناً وآمناً أعتقه فوراً . والعبيد في العادة يُعتقون لمأثرة تصدر عنهم لا لجريمة قتل يرتكبونها بالخطأ أو بالعمد .

زين العابدين مسلم مؤمن متمسك بالعقيدة والشريعة . ومن تمسكه بالشريعة اتخاذه العبيد لأنه مباح شرعاً وهو لا يرى خللاً في الشريعة مادامت منزلة من الله... لكن أخلاق زين العابدين تسمو على إيمانه . وفي سلوكه دليل على الدور الذي تؤديه الأخلاق في تخفيف قسوة القانون . ونحن نجد فيه مثالاً لأي وضع قانوني يتطلب مبادئ أخلاقية تخفف من صلابته وحرفيته الصارمة .

كنت أبحث عن عنوان لمدار الأخلاق الصوفية فاخترت زين العابدين . وكان يمكن أيضاً أن أختار بليخانوف ، الفيلسوف الماركسي الروسي . والباعث على الاختيار كلام كتبه في مقدمة كتابه « النظرة

الواحدية إلى التاريخ » الذي احتوى على مساجلاته مع برجوازي روسي اسمه ميخانيلوفسكي فقال بليخانوف إن أفكاراً وردوداً أخرى قد استجدت في ذهنه إلا أنه لم يدخلها في الكتاب لأن ميخانيلوفسكي مات فلا يصح إضافة أشياء على الردود التي كتبتها في حياته لأنه لن يستطيع قراءتها... وهذه أخلاق زين العابدين نفسها . وإنما اخترت زين العابدين لأنه الأقدم زماناً... ولبليخانوف مقام آخر لا يناله زين العابدين خارج قضايا الأخلاق وموضعه في غير هذا الباب . وكنت أردت ضمه إلى قائمة ضنائن الله فارتأى بعض الأصدقاء أن أكتفي من الروس بلينين وتولستوي فهما يرمزان لأمثالهما منهم فوقفت عند رأيهم محتفظاً بمحبتي إياه .

* * *

الخُلُقُ صفة في الإنسان ثابتة أو متغيرة فطرية أو مكتسبة . يلفظ بضم الخاء واللام ويسكن اللام أيضاً . وولّد منه العامة معنى المزاج والحالة النفسية كما في قول العراقيين : « ضاق خلقي » أي جزعت نفسي وتضايقت ويقول البلاد شاميون : فش خلق أي تنفيس للضيق النفسي . لكنهم أيضاً يستعملون المعنى الأصلي للأخلاق . ويغلب على الأخلاق المعنى الإيجابي ومنه قول شوقي :

وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت ... فإن همُ ذهبت أخلاقهم ذهبوا

وقول العوام : فلان ما عنده أخلاق . لكن المتعلمين يقولون : أخلاق سيئة وأخلاق عالية . وينبغي الوقوف عند المعنى الإيجابي للأخلاق فهو معناها الأصلي . ويقال في المعنى الآخر : خصال سيئة وخصال راقية . سلوك سيء وسلوك جيد .

ومن مرادفات الأخلاق : الشمائل وتغلب على الجيدة . والسجايا للصفات المتأصلة في الإنسان وتغلب أيضاً على الجيدة . والشيم ، جمع شيمة ، كالشمائل . ويستعملها العوام مرادفاً للنخوة والشهامة ويقولون في الاستنهاض : يا ابو الشيمة . ويقول العراقيون : « شيّم العُرُبي وخذ عباته » . أي أثِر نخوته وشيمته يعطيك حتى عباءته التي ليس له غيرها . والعُربي هو الفلاح والاعرابي ، تمييزاً لهما عن الحضري ، ابن المدينة ، الذي لا شيمة له .

للأخلاق الصوفية ثلاثة مصادر :

القيم الجاهلية ـ التعاليم الإسلامية ـ الأخلاق المسيحية .

ومن القيم الأم ذات الأصل الجاهلي المتفق عليها عندهم :

اللقاحية :

وتعني رفض الدولة ومقاومتها وعدم الإذعان لها . وهذا موقف سيا ـ اجتماعي وقد بحثناه في المدارات القارطة .

العزة :

يقول عبد القادر الجبلي في «فتوح الغيب» : كن عبد الرب لا عبد الخَلْق . وهذا تأكيد للغرض الدنيوي من عبادة الله كما تقررت في المسيحية والإسلام : أن يكون الإنسان عبداً لله لا عبداً لغيره من البشر إذ اختصت السيادة به فالله هو السيد الوحيد . أما الناس فمتساوون في عبوديتهم لله ولا يصح أن يكون واحدهم عبداً للآخر . لكن هذا يصطدم بنظام الرق حيث يوجد سيد من البشر له عبد من البشر . وهذه عالجها المسيح بإلغاء العبودية عملياً في جمهور حركته الذي يتساوى أفراده بالمطلق فلا يتمايزون لا بالمال ولا بالسيادة . إلا أنه لم يجرأ على إصدار إعلان بإلغاء الرق لأنه كان مضطراً إلى مداراة الامبراطورية الرومانية . أما محمد فقد وردت رواية في المصادر الشيعية تقول إنه كان يفكر بإلغاء الرق (مكارم الأخلاق للطَبَرْسي الابن) إلا أنه لم يفعل . ومحمد ذرائعي يقيم سياسته على التوازنات وعقله غالب على قلبه . وحاول على أي حال التخفيف من معاناة العبيد فأعطاهم حقوقاً لا تتوفر لهم في أنظمة الرق الأخرى . وحرم ضربهم وإيذاءهم وتكليفهم الأعمال الشاقة وتجويعهم وألزم السادة بإطعامهم مما يأكلون بلا تمييز وأوجد صيغة لمخاطبتهم لا تستعمل فيها كلمة عبد إنما يقال : غلام وفتى وفتاة . إذ يلزم للسيد إذا ذكر عبده أن يقول غلامي أو فتاي أو فتاتي ولا يقول عبدي وأَمَتي . وكانت هذه مساومة بين حق العبد في الانعتاق و«حق» السيد في الامتلاك .

المتصوفة بدورهم لم يدعوا إلى إلغاء الرق وإنما تمسكوا بمصطلح خَلْق الذي يعم جميع الناس من عبيد وأحرار ومسلمين وغير مسلمين وأعطوهم حقوقاً متساوية . والتزموا بإلغاء الرق في أشخاصهم فكانوا ـ في الجملة الغالبة من الأقطاب ـ لا يمتلكون العبيد والجواري . وهذه سُنّة ترجع إلى أبو ذر الغفاري وروزبة الأصفهاني (سلمان الفارسي) اللذين حرّما امتلاك العبيد على نفسيهما وإنما كانت لكل منهما امرأة محررة تخدمهم . ولم أعرف مصدر هذه المرأة وما إذا كانت قد حصلت لهما بالشراء أو أهديت لهما فأعتقوها وبقيت معهم تخدمهم بوصفها خادمة حرة . وكنت أتمنى لو استغنينا عن هذه الخدمة لأنها رغم حصولها خارج قانون الرق لا تخلو من رائحة رق . وقد ذكرت في المدار السابق أني ضمّنت برنامج هيئتي المشاعية مطلب استصدار قانون بمنع المواطنين من الاشتغال خدم في المنازل . وهذا المطلب لم تحققه الأنظمة الشيوعية الحديثة ويجب أن يتحقق في الأنظمة المشاعية التي ستقوم على «شيوعية القاعدة» لا شيوعية القمة . وستنطلق من هذا الكتاب إن شاء الله .

عزة الإنسان ، كرامته الشخصية هاجس صوفي يقترب من هاجس الحب الإلهي . عرّفها في «عوارف المعارف» بأنها «معرفة الإنسان بحقيقة نفسه وإكرامُها أن لا يضعها (لا ينزل بقيمتها) لأغراض عاجلة دنيوية» . ومن شدة تدقيقهم فيها فرقوا بين الأخذ من الزكاة وصدقة التطوع فأجازوا للفقير أن يأخذ من الزكاة ولا يأخذ من الصدقة لأن الزكاة حق شرعي واجب لا منة لأحد فيه وتؤخذ من الأغنياء بالإكراه ، فالفقير حين يأخذها يكون قد أخذها بقوته هو لا بقوة الغني أما الصدقة فتبرع من الغني وفيها مظنة منة أو

محاباة أو رشوة فأخذها يثلم الكرامة أو يمس بالنزاهة . وبهذا الاعتبار كنت قد واجهت وأنا في الصين مشكلة جواز سفر فعرض علي بعض الأصدقاء أن يستحصلوه لي من السفارة العراقية هناك فأبيت وقلت لهم : أقبله بإحدى طريقتين أن أسطو على السفارة وآخذه منها بالإكراه أو أدفع رشوة لأحد موظفيها لقاء الحصول عليه . فأكون قد أخذته بقوتي أو بنقودي...

عانى شيوخنا كثيراً تحت وطأة العزة فقال بشر الحافي : الحلال لا يحتمل الإسراف والأخذ من الناس مذلة (ابن عساكر في ترجمته) . وكان بشر يعمل المغازل بيده ويبيعها فيعيش منها . واتجاههم إلى العمل اليدوي محكوم بمبدئين : مبدأ مقاطعة الدولة ومبدأ الكرامة . وغالى بعضهم فيها فدعا إلى رفض المساعدة الأدبية وليس المالية فقط كما قال محمد بن علي الترمذي فيما أورده السُلَمي في الطبقات (٢١٩) : « ليس في الدنيا حمل أثقل من البر لأن من برك فقد أوثقك ومن جفاك فقد أطلقك » يشير إلى الدالّة التي تكون لمن يقدم لك خدمة فتضطر إلى الامتنان له . ومن ثم اعتبروا الصوفي هو من لا تكون له حاجة عند الناس . لكنه أيضاً من يخدم الناس ويقضي حاجاتهم . وكان بعضهم لا يحضر الولائم التي يدعوها إليه أصحابه قائلاً : « إن انتظار المرق ذل » يشير إلى جلوس المدعو في بيت الداعي ينتظر إحضار الطعام ، والطعام لا يستحق الانتظار لأن الصوفي يأكله للحاجة لا للتلذذ والحاجة تُقضى حسبما يتهيأ بلا احتفال ولا إعداد فهو إذا جلس ينتظر الطعام يكون في حكم الجائع الذي ينظر في وجوه المطعمين بانتظار أن يطعموه . واتخذ ابن سيرين موقف وسط فكان إذا دعي إلى وليمة يشرب سويقاً في بيته حتى لا يحضر الوليمة جائعاً .

ومفهوم العزة ليس مطلقاً . فالتعزز يجب أن يكون أمام الحكام والأغنياء والأقوياء ، وبخلافه يجب على الصوفي أن يتذلل للفقراء وقد قال أبو عثمان الحيري النيسابوري إن التعزز على الأغنياء تواضع والتذلل للفقراء شرف (السُلَمي ١٧٥) . وهذا يعني التمسك بسلطة الثقافة أمام سلطة الدولة وسلطة المال والتنازل عنها أمام الشعب . ولا يكون الحال بالعكس : التنازل عن سلطة الثقافة لسلطة الدولة والتعفرت على الناس لأنك مثقف وهم أميون...

العزة مبدأ جاهلي أقره الإسلام إلا أنه حصره في المؤمنين : « لله العزة ولرسوله وللمؤمنين » وأطلقها المتصوفة فجعلوها لجميع الخلق .

من متممات العزة عدم الطلب من أحد . وينبغي تجنبه ليس فقط في صيغته المعتادة وهو السؤال المباشر بل وبوسائله الأخرى أو حتى بمظنوناته التي قد تفسر على أنها طلب أو تعبير عن حاجة . وقد أوردت القُشيرية توجيه من أبو تراب النخشبي لمريديه : « من لبس منكم مرقعة فقد سأل . ومن قعد في خانقاه[1] أو مسجد فقد سأل ومن قرأ القرآن من مصحف أو كيما يسمع الناس فقد سأل » (ص١٧) .

(١) خانقاه : رباط الصوفية . مركب من كلمتين : خان التركية بمعنى المكان والمحل . وگاه الفارسية وهي لاحقة تصريف تدل على اسم المكان . وقد تكون جمع خانك وهي كلمة كردية تعني الكويخ أو البويت أو كسر البيت مما يسكن فيه الفقراء .

والاعتبار هنا لا يرجع إلى مسألة الكرامة وحدها بل يدخل فيها أيضاً أن لا يكون الانتساب إلى السلك للحصول على مكسب أو جاه . والمطالب متكاملة فلا يكون عزيز النفس وانتهازياً .

معاملة الناس والشخصية الصوفية :

الخَلْق غاية سعي المتصوف وفناؤه في الله هو فناؤه في الخلق . ويقسّم ذو النون المصري علاقات الصوفي على هذا النحو ، فهو :

عون للغريب ، أب لليتيم ، بعل للأرملة ، حفي بأهل المسكنة ، مرجو لكل كربة . وفي معاملته اليومية مع الناس : هشاش بشاش .

قوله بعل للأرملة أنه يغنيها عن فقدان زوجها بمساعدتها حتى لا تحتاج إلى معيل . أما الهشاشة والبشاشة فاشتماله على شخصية سمحة خالية من عقد رجال الدين ومن شمخرة أهل الدولة أو المال ، وتعالي المثقفين على العامة .

وعدّد عبد القادر الجيلي عناصر شخصية الصوفي فجعلها تضم ما تفرق من خصال الأنبياء : السخاء لابراهيم ، والصبر لأيوب ، والإشارة لزكريا ، والغربة ليحيى ، والصوف لموسى ، والسياحة لعيسى ، والفقر لمحمد (فتوح الغيب ١٢٤) .

وهذا حسب الإسقاط الإسلامي على هذه الأسماء بإسباغ صفات مستخلصة من الحكايات الواردة عنهم في التوراة أو المحكية على لسان أحبار اليهود . ومعنى الإشارة لزكريا صومه عن الكلام ثلاثة أيام وكلامه في أثنائها بالإشارة . وغربة يوحنا المعمدان لا أعرفها سوى أنه قُتل ظلماً . وموسى لم يكن يلبس الصوف فقد كان بمثابة ملك . ومحمد لم يكن فقيراً إلا في مكة . ولعله أراد بساطة العيش وهذه كانت لمحمد . وسياحة المسيح كانت للتبشير بدعوته ولم تتجاوز مدن فلسطين .

إن شخصية الصوفي التي تجمع السخاء والصبر والزهد والفقر هي إذن شخصية نبي . وفي معنى السخاء التباس لأنه يفترض وجود مال يجود به صاحبه . والصوفي لا يملك المال ، لكنه على أي حال يمارسه فيما يقع له منه كالفتوح وهي تبرعات من بعض الأغنياء المحبين للتصوف يقبلها الشيخ ويوزعها على الفقراء . وورد في ترجمة ابن عربي أن سلطان أرض الروم التركي أعطاه قصراً منيفاً ثمنه مئة ألف درهم فسكنه مدة ثم جاءه شحاذ يطلب منه شيئاً فلم يكن عنده في تلك الساعة ما يعطيه فأعطاه القصر كله وخرج منه! وأنا أصدق بهذه الرواية لأن هذيان المتصوفة في الكلام هو نفس هذيانهم في السلوك... وقد مر بنا من جهة أخرى أنه كان يأخذ من السلاطين على خلاف أقطاب التصوف الاجتماعي . وما كان يأخذه يوزع أكثره ويبقي ما يكفي لعائلته وكان له إبنان وبنت...

الإشارة قد يكون المراد بها الاقتصاد في الكلام وإيثار الصمت ، والمتصوفة لا يميلون إلى التطويل

والثرثرة... وغربة الصوفي لأنه يدرك ما لا يدرك غيره فهو غريب في وطنه . وفي السياحة تنبيه على تقلبهم في الأسفار . والسفر من هواجس المتحضرين وفي الإسلام تأكيد عليه يرتهن بمبدأ الهجرة : « ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغماً كثيرة وسعة » ومعنى الهجرة في أوله هو المراغمة وتعني التحدي لمصدر الاضطهاد في الوطن وكانت من مكة إلى المدينة . أما السعة فللهجرة في أي وقت ومن أي مكان يضيق به صاحبه فيجد السعة في غيره . وكانت هجرتي من بغداد قبل عشرين عاماً مراغمة للمتغلبين عليها لا طلباً للسعة .

ولدينا أحاديث نبوية تحث على السفر وأخرى تنهى عنه أو لا تحبذه . وينبغي أن تكون الأولى من صنع التجار والصوفية والثانية من صنع الفقهاء . ويتداول مسلمو الصين حديثاً في السفر من صيغتين : من مات غريباً مات شهيداً . وموت الغريب شهادة . وكان الحديث يكتب على قبور قدمائهم قبل أن يتصينوا ويستقروا . وأحدث ما قرأته منها يقع في منتصف القرن الثامن الهجري . والوافدون على الصين في العصر الإسلامي كانوا من التجار والسياح العاديين واللاجئين السياسيين . وقد رأيت في أحد المتاحف الصينية تمثال فخار لسائح عربي ، مما يدل على كثرتهم في الصين آنذاك .

والسفر من لوازم الصوفية ولأجله أقاموا الرباطات لكي تأوي المسافرين منهم ومن غيرهم مجاناً . وذكروا عن ابراهيم الخواص أنه كان لا يمكث في البلد الواحد أكثر من أربعين يوماً . والأربعين لا تراد لذاتها بل للتقليل أو التكثير وهنا يراد بها التقليل . وكان يحمل في سفره ركوة للماء وحبلاً وإبرة ولا يحمل زاداً إذ يأكل مما يجده في طريقه . وأمتعة الخواص أكثر من أمتعة المسيح التي اقتصرت على المشط والكوز . ثم رمى الكوز لما رأى شخصاً يشرب الماء من النهر بكفيه . ورمى المشط لما رأى شخصاً يمشط لحيته بأصابعه... وقد خصص الغزالي في الإحياء كتاباً للسفر يزيد على المئة صفحة من القطع الكبير . والسفر غير مخصوص بالمتصوفة فهو كما قلت من هواجس المتحضرين . وقد كُتب عنه الكثير من الشعر خارج النصوص الصوفية .

من القيم الأخلاقية المطلوبة للصوفي اللطف مع الناس وعدم البغي والعدوان عليهم ـ الناس/ الخلق/ شعب المتصوفة/ العامة/ لا أهل الدولة والمال . وأورد ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة توجيهاً مسيحياً للجنيد يقول : « لا يكون العارف عارفاً حتى يكون كالأرض يطأه البرو الفاجر وكالسحاب يُظل كل شيء وكالمطر يسقي ما ينبت وما لا ينبت . » أي قبول التعامل السمح مع الصالح وغير الصالح من الناس . وليس المراد به اللطف مع الفاسدين من أهل الدولة والمال بل المخالفين في أمور الله والنفس . وقد ميز الفقهاء الكبار[١] بين خرق حقوق الله وخرق حقوق العباد ، فجعلوا الأولى مما يجب التسامح فيه دون الثانية . وخرق حقوق الله منها التهاون في العبادات والمحرمات الشخصية كشرب الخمر والزنا .

---

(١) الفقهاء فريقان ، واحد في صفة رجل الدين وواحد في صفة رجل القانون (الحقوقي) . وتختلف مذاهب الفريقين حسب الصفة الألصق بها .

وخرق حقوق العباد الظلم والسرقة والقتل والاعتداء بأشكاله وما أشبه من أمور تمس مصالح وحقوق الغير . وهذه مبناها على التشديد دون الأولى . وفي دائرة هذا التمييز كان سفيان الثوري يمنع من النظر ، كما ذكرنا من قبل ، إلى قصور الأغنياء وأهل الدولة ، إطلاقاً للمقاطعة وعدم التعامل معهم ، وكان في نفس الوقت يتعامل مع العصاة من شاربي الخمر والفساق ويثني على سلوك الفتيان العيارين وهم لصوص تخصصوا في سرقة الأغنياء والمسئولين . وسفيان من أنبياء التصوف عند المتصوفة ولو أنه كان قبل ظهور هذه الحركة .

قول الجنيد : كالسحاب يظل كل شيء يعني يعم بخدمته جميع الناس دون النظر إلى أديانهم ومعتقداتهم . وقوله كالمطر يسقي ما ينبت وما لا ينبت : أي يختص بمعروفه من يستحق ومن لا يستحق . وهذه كقول البغّادة اليوم : « سوي زين وذب بالشط » . أي لا تنتظر المكافأة على معروفك . والتوجيه إسلامي مستمد من المسيحية لأن الجاهليين كانوا لا يقرون مساعدة من لا يستحق كما في هذا البيت من معلقة زهير :

ومن يصنع المعروف في غير أهله   يكن حمده ذماً عليه ويندم

وعدّلها الحديث : « اصنع المعروف في أهله وفي غير أهله فإن لم يكن من أهله فأنت من أهله » .

وهذا عن خدمة الناس في الحياة اليومية . وكلام الجنيد يفيد حسن التعامل مع الناس على اختلاف مسلكياتهم ومعتقداتهم عدا الحكام والأغنياء والمفسدين . ويُطلب من الصوفي أن يعالج أي خلل يراه ليستر على صاحبه ويخفي عيوبه . وبهذا المعنى قال حمدون القصار : « إذا رأيت سكران فتمايل لئلا تبغي عليه فتُبتلى بمثل ذلك » ومقتضى التوجيه أن تُظهر من نفسك العيب الذي تراه في غيرك حتى لا تعتقد أنك أفضل منه وحتى تكون له عوناً على مواجهة تعيير الناس له أو سخريتهم به . ويصدر المتصوفة عن حساسية حرجة تجاه هذه الأمور لحرصهم على عدم إلحاق الأذى بالناس بسبب ما يبدر منهم من أخطاء أو هفوات . وقد لُقّب أحدهم حاتم الأصم ولم يكن أصم وإنما جاءته امرأة لتسأله عن مسألة ، فخرج منها صوت فانقبضت المرأة فقال لها على الفور : ارفعي صوتك ، متظاهراً بالصمم ، فارتاحت المرأة إذ بدا لها أنه لم يسمع الصوت الذي خرج منها . وحاتم أفغاني من أهل بلخ جاء إلى بغداد وفي لسانه لكنة فكان لا يجادله أحد إلا غلبه بالحجة فسأله بعض البغادة عن السر في ذلك مع أنه أعجمي ثقيل اللسان بالعربية فقال إنها لثلاث خصال : « أفرح إذا أصاب خصمي ، وأحزن إذا أخطأ وأحفظ نفسي أن لا أجهل عليه ، أي لا أتجاوز عليه في الكلام » . وهذا ما يسميه المعاصرون بالحوار الديمقراطي وقد جعله سبباً للتغلب على الخصم . وهذه الرواية وأمثالها عن شيوخ التصوف تنشرها كتب الصوفية للتثقيف بها إذ أنهم يجدون المثال والحكاية أبلغ في التثقيف من المواعظ السردية الطويلة .

والسلوك الصوفي مشروط بعلاقات غير مثقلة بالتكلف والشكليات فالصوفي جليس غير مستثقل ولا

متكلف يتضايق منه جلساؤه أو يضطرون إلى مداراته أي أنه لا يكون مزعجاً لجلسائه فهو كما وصفه ذو النون المصري هشاش بشاش . واستهجنوا الزائد في المجاملات فقال في « قوت القلوب » إن السلف الماضين كانوا إذا لقوا بعضهم لا يزيدون على قولهم : كيف أنت أو كيف أنتم . وأنكروا التدخل في شئون الغير فجعلوا مما ينافي السنة والأدب أن يسأل صاحبه إذا لقيه في الطريق إلى أين تريد أو من أين جئت . وإذا قرع أحدهم باباً يتوقف هنيهات ليتأكد إن كان صاحبه متهيء لاستقباله ، ولم تكن لهم وسيلة لتعيين موعد مسبق ، فيرجع إذا لم يأذن له من غير أن يتكدر خاطره . وتعرض رياح القيسي إلى أزمة نفسية عميقة لأنه جاء إلى صاحب له فألفاه نائماً فانتقده لنومه . ثم انتبه لما قال فتولى إلى المقابر يلوم نفسه ويقرّعها . وهذه تدخل في « المحاسبة » أي ما يسميه المعاصرون النقد الذاتي ويكون بين المرء ونفسه .

يقابل ذلك أو يتكامل معه عدم المبالاة بما يقول الآخرون عنه فيستوي عنده المدح والذم مثلما هو نفسه لا يمدح ولا يذم ـ وهذا أيضاً بخصوص الناس أي العامة دون غيرهم ، لأنه يذم السلطان والأغنياء والعسكريين ، وبالطبع لا يمدحهم إلا أنه قد يمدح من يستحق المدح من الناس لتشجيعه على التحلي بالفضائل . واللامبالاة بالمدح والذم من الآخرين من معايير القوة في شخصية المتصوف وفيها أيضاً مناط استقلال وعدم خضوع للسائد من المواضعات التي يعتبرها المتصوف غير أصلية أو زائدة . وقد وجه أبو يزيد البسطامي شخصاً سأله عن كيفية الوصول إلى القطبانية بأن يخرج إلى السوق راكباً على عصا فيهرول بها والصبيان يتصايحون وراءه . والمقصود بها كسر الهيبة ومحو الكبرياء من النفس مع التخلص من هواجس الشهرة والجاه . واستشهدوا بعمر بن الخطاب أنه كان يسرع في المشي ويقول إنه أسرع للحاجة وأبعد من الزهو . ويتعارض ذلك مع حديث يقول : « سرعة المشي تُذهب بهاء المؤمن » لكن الخبر عن سرعة المشي عند عمر يتأكد بوصف عائشة له أنه كان إذا مشى أسرع . وكان عمر طويلاً أروح القدمين إذا مشى بدا راكباً والناس يمشون . وكانت لأفراد الأسر الحاكمة منذ الأمويين مشية خاصة يتدربون عليها وللجبابرة من الحكام والأغنياء والعسكريين طريقة في المشي فيها تثاقل وخيلاء . ويريد المتصوفة مشية الشعب بلا تكلف أو طقوس .

من لوازم الاستقلال في شخصية الصوفي أن لا يقدس شيوخه . ولا يعني ذلك أن لا يوقرهم ويبجلهم التزاماً بحقوق الأستاذ على التلميذ بل أن لا يعتقد فيهم العصمة . والتلمذة لابد منها للمريد وقد قال البسطامي : من لا شيخ له فشيخه الشيطان . وإنما يتعين على المريد أن يتلقى تعليم شيخه بذهن واعي فلا يكون تعليمه تلقيناً بل استيعاباً . على أنهم لم يستسيغوا كثرة الاعتراض على الشيخ لما فيها من سوء الأدب وتعطيل لجدوى التعليم . وللتعليم حدود ينتهي عندها وقد سماها في « فتوح الغيب » طور الفطام حيث ينفصل المريد عن شيخه ويتشيخ هو .

التسامح مبدأ أخلاقي تتمهوى به شخصية الصوفي . وقد مر بنا إجراؤه في العلاقة الاجتماعية اليومية . على أنه أيضاً جاري في قضايا العقائد . وقد تحدثنا عن قاعدة التساوي في الحق ما بين الأديان

وبين الأديان واللاأديان . ويشدد عبد القادر الجيلي على مسألة التكفير فيجعل من الخصال التي يجب أن يتحلى بها أهل المجاهدة : أن لا يقطع الشهادة على أحد من أهل القبلة بشرك ولا كفر ولا نفاق فإنه أقرب للرحمة وأعلى في الدرجة وهي تمام السنة وأبعد عن الدخول في علم الله ـ فتوح الغيب ١٢٨ ، المقالة ٧٨ . أثار الجيلي هذه القضية لأنه يتمتع بصفة فقيه إلى جانب الصوفي فهي فتوى منه بعدم جواز التكفير . والفقهاء على خلاف ذلك عدا البعض من كبارهم مثل تاج الدين السبكي الذي وافق الجيلي في عدم جواز تكفير مسلم برأي يقوله وحصر الحكم في هذه الحالات على الردة الصريحة أي الخروج من ملة الإسلام والدخول في ملة أخرى . وفي مجال العلاقة مع الناس على اختلاف أديانهم وسلوكياتهم الدينية دعا الجيلي مريده إلى عدم تفضيل نفسه على أحد مهما يكن ، يعني أن يتعامل مع العصاة والفساق من المسلمين ومع غير المسلمين على أنهم أفضل منه لأن العاصي والفاسق قد يتوب ويعصي ويفسق هو وغير المسلم قد يُسلم ويخرج هو من الإسلام ـ فتوح الغيب ١٢٩ .

ويعالج المتصوفة بهذه التوجيهات عقدة الشخصية الدينية التي ترى نفسها فوق سائر الناس وتحتكر الحقيقة والفضل دونهم . والصوفي منفتح على الغير المختلف معه في السلوك أم في العقيدة ولا يلاحق الناس بالتفسيق أو التبديع أو التكفير . وفي هذا المجرى ينكر المتصوفة السياسة الطقوسية في الإسلام ويسعون لتخفيفها وقد انتقدوا العبادات كما مر بنا في مدارات سابقة واتهموا الأنبياء بالتثقيل على الناس . وذكر الشعراني في «تنبيه المغترين» أن من أخلاقهم : تقديمهم إنفاق الدراهم والدنانير في طعام الجائع وكسوة العريان وقضاء الديون التي لا يقدر أصحابها على الوفاء بها ، على بناء الزوايا والدور ونحوها . أي المساجد ـ ١٦٨ . ونقل قول عبد الله بن المبارك : لقمة في بطن جائع أرجح في ميزاني من عمارة مسجد .

يكثر الحديث في الكتب الصوفية عن التوكل ولهم فيه مذاهب مختلفة . فسره بعضهم بالسلبية من جهة عدم الإلحاح في طلب الرزق لأن الرزق من الله . وهذه يقولها في المعتاد المتصوفة القريبون من أهل السنة لكن الدارج عند جملتهم هو قول النبي : «إعقلها وتوكل» وكان قالها لأعرابي سأله إن كان يمكنه أن لا يربط ناقته اتكالاً على الله . والعام فيها هو العمل أولاً والتوكل ثانياً . وفعل التوكل في هذا الترتيب نفساني يراد لمعالجة مضاعفات الفشل في العمل حتى لا يصاب الإنسان بالإحباط وتتكدر روحه . والتوكل أيضاً يشجعه على المضي في العمل مادام يشعر أن الله معه . وجعلوا العمل فريضة ، واشترطوا على المريد أن يعمل قبل أن يتفرغ للتصوف ولا يجوز له انتظار القوت من غيره . وقد مر بنا أن أفضل الرزق عندهم ما جاء من عمل اليد أي شغل الحرفيين والأجراء . وقال الغزالي في كتاب آداب المعاشرة من الإحياء «إن أحل ما أكل العبد كسب يد الصانع إذا نصح» . أي إذا لم يغش في صناعته . ومن وصاياهم للمريدين كما أوردته القشيرية : من اشتهى ما يشتهيه الناس فالواجب أن يحصله من حيث يحصله الناس من كد اليمين وعرق الجبين (١٨٣) . وأعطي التوكل تفسيرات صوفية على طريقة

التأويل بلا قرينة فعرّفه في «قوت القلوب» أنه سكون القلب عن الاستشراف إلى العباد وقطع الهم عما بأيديهم . يعني عدم الاحتياج إلى الغير والتطلع إلى ما عندهم . وفي معنى آخر : لا يثبت لأحد مقام التوكل حتى يستوي عنده المدح والذم من الناس ـ (٢/٥ ـ ٩) . وهذه إضافة إلى مكونات الشخصية التي تحدثنا عنها في السطور السابقة ومفادها عدم المبالاة بما يقوله الغير عنك مادمت تعرف نفسك وتعرف عيوبها وتضعها في موضعها .

وفي شخصية الصوفي الهذيان الذي في كلامه . وقد بيناه . وفي ضوئه يمكن قبول الروايات التي تحدثت عن استعدادهم للتخلي عن جميع ما يملكون ليكتفوا بالعيش من عمل اليد أو بالقليل الذي يبقى في أيديهم لتحصيل الكفاف . ينبغي إذن أن لا نستكثر على ابراهيم بن أدهم أن يسلم العشرة آلاف دينار إلى العبد الذي أرسله إليه أهله بعد وفاة والده وأن يحرره من الرق ويستمر هو في تحصيل عيشه من العمل في الحصاد والنطارة . وأن يرث يوسف بن اسباط سبعين ألف درهم فلا يأخذ منها شيئاً . وأن يهب ابن عربي قصره السلطاني لشحاذ وكأنه أراد الزيادة على جده حاتم الذي ذبح حصانه الوحيد حين أعوزه طعام الضيف . وكان يتباهى بهذا الجد فيلقب نفسه بالحاتمي . والصوفي إذ يقول بالوحدة المطلقة يجعلها أيضاً للعلاقة الحميمة بين فكره ومسلكه فيتحدان في الهذيان والخروج عن مقتضى المنطق السائد ولا يبالي عندها أن يرميه الغير بالحجارة .

ترتيب للحقوق والالتزامات :

رتب الحارث المحاسبي ، القرن الثالث ، وكان من شيوخ التصوف السني بعض الحقوق الأساسية في العلاقات على النحو الآتي :

* تقديم بر الوالدة على الوالد ـ أي أن تكون عناية الولد بوالدته قبل والده لأنها أحوج إلى الرعاية .

* تقديم نفقة العيال على الحج والعمرة ـ أي أن يؤمّن أولاً معيشة عائلته قبل أن يذهب إلى الحج أو العمرة .

* تقديم الديون الحالّة (المستحقة الدفع) على الحج . فمن كان مديناً واستحق عليه التسديد لا يجوز له الحج بل يدفع الدين ثم يحج إن استطاع .

* تقديم حق الزوجة على رضا الوالدين ـ لم يقل تقديم حق الزوجة على حق الوالدين بل على رضاهما وهذه صياغة دقيقة للمبدأ فحقوق الزوجة والوالدين متكافئة ولا يجوز التفريط بواحد منها لحساب الآخر . أما رضا الوالدين فأمر آخر لأنهما قد يسيئان معاملة الزوجة وعندئذ لا يصح الانتقاص من حقوقها إرضاء لهما . وهذا يندرج في التعليم القرآني : «وإن جاهداك على أن تشرك بي شيئاً فلا تطعهما وعاشرهما في الدنيا معروفاً» فالوالدان قد يأمران بمعصية وقد يرتكبان ظلماً فلا تجوز طاعتهما ولكن مع لمحافظة على حقوقهما . وللحارث توجيه آخر بهذا الخصوص يمنع ترضية الوالدين بقطع الأرحام ، أي أن

يكون بين الوالدين والأقرباء حزازات أو خصومات فلا يجوز للولد حجب مساعداته أو خدماته للأقرباء بسبب ذلك .

* تقديم صلاة الجمعة على رد الوديعة . وهذه من حقوق العبادة . ولعله رأى أن تأخير رد الوديعة إلى ما بعد الصلاة لا ضرر فيه . وإلا فهي متعارضة مع قاعدة التسامح في حقوق الله والتشدد في حقوق الناس .

وللمحاسبي تعاليم أخرى أهمها :

* عدم ضرب الأولاد وإهانتهم لرضا الزوجة ـ والمقصود هنا الولد من زوجة أخرى مطلقة أو متوفاة . وبعض الآباء يفعلونه لإرضاء الزوجة الجديدة . والنساء في هذا الموضع يفتقرن إلى الرحمة ويتلبسن قسوة ذات طابع عسكري بحيث لا يصدق عليهن وصف الجنس اللطيف . الحارث المحاسبي يدرك هذه الحقائق ويعالجها بوجدانه الصوفي .

* عدم أداء الحقوق الواجبة من أموال مشبوهة ـ والمراد بالحقوق الواجبة ما يُلزم الإنسان بتقديمه لوالديه أو أقربائه أو لمصلحة عامة . والأموال المشبوهة هي التي فيها شبهة حرام كأن تكون مغصوبة أو مختلسة أو من رشوة . وأكثر المتصوفة يضع في هذا العِداد ما يؤخذ من الحاكم ، وإليها يشير الشاعر :

كساعية للخير من كسب فرجها لكِ الويل لا تزني ولا تتصدقي

وليس لهم رأي محسوم في توزيع الأموال المسروقة من الأغنياء على طريقة العيارين . وفي دعوة الشيخ الكيلاني إلى نهب الأموال وتوزيعها على الفقراء غموض لا يكشف عن كيفيتها .

توجيه لحل مشكلة :

رتب الجيلي في «فتوح الغيب» ـ المقالة الرابعة ـ ثلاثة خيارات متعاقبة لحل مشكلة يتعرض لها الإنسان . الخيار الأول أن يعتمد على نفسه ليحل المشكلة بوسائلة وإمكاناته الشخصية . فإن تعذر عليه حلها بنفسه يلجأ إلى الغير كالدولة وموظفيها وذوي النفوذ والغنى وذوي المكانة في المجتمع ، والأطباء ، إن كان مريضاً . فإن لم يجد حلاً عند هؤلاء جميعاً يرجع إلى ربه بالدعاء والتضرع . والخيارات متسلسلة على هذا النحو : مادام يجد بنفسه نصرة لم يرجع إلى الخَلْق ومادام يجد عند الخلق نصرة لم يرجع إلى الخالق .

في هذا التوجيه مبادئ أساسية في الحياة :

١ ـ الاعتماد على النفس أولاً والاستغناء عن الآخرين .

٢ ـ جواز الاستعانة بالدولة لحل مشكلة يتعرض لها الفرد . وهذا لا يتعارض مع مبدأ مقاطعة الدولة

لأن الرعية تملك حقوقاً على الدولة تجيز لها المطالبة بها . ومن ذلك مثلاً حق الأمن ، فالذي يتعرض لاعتداء يلجأ إلى السلطة لردع المعتدي . وفي سائر الخصومات لابد من تدخل الدولة ممثلة في أجهزة الشرطة والقضاء . وهل يشمل طلب المعونة المالية من الدولة ؟ الفرد العادي يحق له ذلك ولا يحق للصوفي أو للفقيه أو سائر (العلماء) أي من نسميهم اليوم المثقفين . ولنضع في الحساب أن مبدأ المقاطعة لازم للمثقف (العالِم) وغير لازم لعامة الناس إلا حين يكون هناك تحرك منظم لإسقاط الحاكم ينتظم فيه العوام حيث يصبح العامي المنتظم في التحرك بحكم المسئول السياسي أو الثقافي فيمتنع عليه الاتصال بالدولة أو التعامل معها . ومثل هذه الحالة حصلت في حركة الحلاج حيث تحركت عامة بغداد ضد المقتدر ووزيره حامد بن العباس . وعندئذ يكون الاتصال بالخليفة أو وزيره من أي شخص يعني الخروج على رأي الجماعة . وفي تجربة الحركة الوطنية العراقية التي قادها الفقهاء أولاً ثم الشيوعيون طُرحت أمور كهذه ترتبط في الحقيقة بالتقاليد القديمة للمعارضة . فعندما أفتى الشيخ مهدي الخالصي بمقاطعة حكومة الملك فيصل صار السياسي الذي يستلم مسئولية وزارية أو إدارية متهماً بالخيانة لكن المواطن العادي الذي يقدم طلباً للدولة لرفع اعتداء أو إزالة غبن أو ضرر أصابه لا يُعترض عليه . واستمر الحال على هذا الفرز حتى اليوم .

٣ـ إن الرجوع إلى الله والتوكل عليه يأتي بعد اليأس من حل المشكلة . ويستفاد من تسلسل الخيارات وانتهاؤه بالتسليم لله أن فعل الله هو إنزال السكينة على قلب اليائس حتى لا يقتله اليأس .

خلاصة :

شخصية الصوفي موجبة لا سالبة ، فاعلة بقدر ما هي منفعلة مفتوحة للحياة مع زهدها في الحسيات وإعراضها عن الطيبات . والصوفي حر يحب الطبيعة ولذلك يسيح وسياحته من أركان حريته ، التي تتحقق بأركان أخرى مكملة أولها هو الحرمان ـ أن لا يملك شيئاً حتى لا يملكه شيء . والصوفي مستقل لا يتبع أحداً ولا يطيعه ولا يقلده ، عزيز النفس ، حريص على كرامته وجوهره البشري . شديد على المفسدين من أهل الدولة والمال والعسكريين متسامح مع الخلق يحبهم ويدافع عنهم ويخدمهم . لا يتعصب لمذهب أو دين أو فئة ولا يلاحق الناس بالتسفيه والتنصّح ولا يذم غير الحكام والأغنياء والعسكريين ، يمدح العامي ليشجعه على الاستقامة ولا يمدح أهل السلطة . سليم الصدر من غير سذاجة مسالم من غير ضعف . ضحوك للناس لكنه حزين القلب كثير الهموم .

والصوفي يعنى بالنظافة وقد يبالغ فيها كما روي عن أبو يزيد البسطامي أنه كانت له ثلاثة ثياب واحد يخرج بها وواحد يلبسه في البيت وثالث يدخل به إلى المرحاض . وكذلك نعلاه . وكان الذباب لا يقترب من عبد القادر الكيلاني لنظافته وتعطره على أنه يجالس الفقراء ويفلي لهم ثيابهم من القمل وإنما يفعل ذلك لأنه لا يستطيع توفير وسائل النظافة لهم فيواسيهم بنفسه . لكن بعض الصوفية دعا إلى عدم

الإسراف في الاستحمام ويبدو هذا المتصوف متأثراً بالتصوف الهندي .

والمتصوف قليل الكلام لا يكثر من الخصومة ولا يلجّ في المجادلة وهم يتداولون قولاً ينسبونه إلى معروف الكرخي وغيره بأن الله إذا أراد بقوم خيراً فتح عليهم باب العمل وأغلق باب الجدل . وإذا أراد لهم العكس فتح عليهم باب الجدل وأغلق عنهم باب العمل .

والمتصوف مرهف الحس لا يثقُل على أحد ولا يتضايق منه جليسه ولا يدعي ولا يتباهى ، ويرى نفسه أقل من غيره ولا يرى له الفضل على أحد . وهو صادق مع نفسه ومع غيره ولذلك لا يثبت على حالة واحدة بل يتغير باستمرار تبعاً لما يتراءى له من الخلق حسبما حققه الجنيد بقوله إن الصادق ينقلب في اليوم أربعين مرة والمرائي يثبت على حالة واحدة أربعين سنة . وإنما يكون ذلك لأن الصوفي يتقبل الحق من الغير ويدرك الخطأ من نفسه فيغيره ويستفيد من قراءاته وتجاربه فيطور أفكاره وممارساته . وهذه الصفة تكون عند المثقف الكبير أو المثقف الكوني ترقياً من المخلوقية إلى الخالقية حيث يصبح حاكماً على الأشياء بعد أن كان محكوماً لها .

كتب الناقد الفلسطيني يوسف سامي اليوسف دراسة في إحدى الدوريات عن التصوف تحدث فيها عن الأخلاق الصوفية وفضّلها على أخلاقيات الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانت من جهة العنصر الحيوي الفاعل للأخلاقيات الصوفية والتجريد الصرف الجامد المتصلب لأخلاقيات كانت . وهذا هو في الحقيقة شأن الفلاسفة مع الأخلاق بمن فيهم فلاسفة الإسلام فهي عندهم أدخل في التجريدات الوعظية منها في منظومات الأخلاق الحية . على أن السيرة الفلسفية التي كتبها أبو بكر الرازي أخذت منحى تطبيقي بانطلاقه من سلوكه الشخصي وسيرته كطبيب وفيلسوف . والرازي يشارك المتصوفة في روحانيته الربوبية النافية للدين وفي علاقته بالناس إذ كان يخدمهم بطبه ويدافع عنهم في فلسفته . وهو مؤسس خط الاستقلال في الفلسفة الإسلامية ولم يكن تأثير الأساتذة الإغريق أحادياً عليه إذ اعتمد في منظومته الميتافيزيقية على مصادر شرقية طورها بخطه الإبداعي الخاص به . ويمكن ببساطة وضع الرازي في قائمة الأبدال الذين احترموا الشعب ودافعوا عنه وخدموه باختصاصهم .

على أن السيرة الفلسفية التي بيّنها الرازي ليست عامة عند الفلاسفة بقدر ما يتعلق بالفلسفة الأوروبية بدءاً من اليونانية . فالقليل من فلاسفة اليونان وأوروبا الحديثة من جمع بين صفة الفيلسوف والحكيم . وسلوك أغلبهم عادي ليس فيه ما يميزهم عن غيرهم . وعلاقتهم بالشعب محجوبة بتعقد منطقهم وأرستقراطيتهم الفكرية . وهكذا فلاسفة الإسلام لم تكن لهم علاقة بالشعب وإن تفاوتوا في السيرة فكان الفارابي والشيرازي روحانيين وابن سينا لذائذي وبقية زملائهم عاديين لا يتميزون في شيء من موقف أو مسلك .

تحذير وتذكير :

أجرى أدونيس مقارنة حاذقة بين التصوف والسريالية من جهات عديدة ، كجهة الخروج إلى فضاء اللامقبول واللامعقول والتمرد على الواقع بأعرافه الاجتماعية وقوانينه الدولتية ، والانسياح في حرية الإنسان التي خلق عليها قبل أن تستعبده الدولة .

على أني اكتشفت مما كتبه عن السريالية في كتابه الهام «الصوفية والسريالية» أنها تتحمل قسطاً وافراً من المسئولية عن الانحلال الحاصل في الغرب اليوم . فهي التي أدلجت للحرية الانفلاتية التي تجيز للفرد أن يحقق فرديته في أي لحظة وفي أي موقع وبأي أداة وأن يقتحم الحواجز المانعة للرغبة المرادفة هنا للحرية ليجعل من الجسد معبراً للتجربة حيث يتماهى الجنس المنفلت مع الحب الإلهي ، والقتل على المزاج مع إنكار الدولة وبالتالي ؛ الدخول إلى مسرح الجريمة المنظمة .

أخلاقيات التصوف ليست في شيء من ذلك . فينبغي عدم خلط المذاهب ببعضها وكان على أدونيس أن يتعامل مع النص الغربي في حذر ـ على طريقته النقدية الحذرة لا على طريقة المترجمين .

التصوف يريد بناء عالم فاضل خالٍ من الدين والخرافة والدولة والعدوان . حر . لكنه مضبوط بالقيم الطوعية . لا يُقتل فيه الإنسان على المزاج . ولا ينتهك جسد المرأة بحجة التمرد على العائلة . والمتصوف حين يحب امرأة تتروحن عنده . وفي تروحنها يتماهى الحب الأنسي مع الحب الإلهي .

تذنيب :

أبلغتني الحروف أن من أسباب التشدد في عقيدة التوكل ما يرجع إلى شدة تكالب الأغنياء وأهل الدولة على جمع المال فجاء الرد من بعض الصوفية لأجل التخفيف من هذا الاندفاع . ولذلك لا يرد السلب في مسالك أخرى كالتحصيل العلمي أو الجهاد أو مقاومة السلطات الثلاثة .

وداع لمدار زين العابدين :

في حرب صفين بين علي ومعاوية استولى معاوية على مَشْرعة في الفرات هي الوحيدة الصالحة للاستقاء في ذلك الموضع ومنع جيش علي من الوصول إليها . فجهز علي حملة أزاحت جيش معاوية عن المشرعة واستولت عليها . لكن علي أمر بفتح طريق لجماعة معاوية ليستقوا من النهر . وهذه مبالغة في تطبيق قواعد الأخلاق في الحرب إذ كان من حقه أن يستعمل التعطيش وسيلة لإرغام العدو على الاستسلام . إن قواعد الأخلاق في الحرب تتحدد في عدم استعمال سلاح المهابدة وهو قديماً الإحراق والتسميم وهذان ممنوعان في الإسلام ، والعناية بالأسرى . ولا أكثر من ذلك...

مدار المدارات

من مصطلحات الصوفية

مع خروجهم على المألوف والمنطقي في الكتابة وارتكاضهم في أحشاء الجنون والهذيان اللغوي والتأويل المتعسف ، خرج المتصوفة على قيود اللغة المعجمية والصرفية فولدوا الدلالات من ألفاظ أصلية بقرينة قريبة أو بعيدة أو بلا قرينة . واشتقوا مفردات من جذور أو مشتقات لتذليل اللغة وتطويعها لأغراضهم . ولم يراعوا اللغويين فهم عندهم من الأغيار وليس بين اللغوي والصوفي أذن تسمع ولا لسان ينطق . وأخضعوا دلالة الألفاظ للسياق من غير اعتبار للمعنى الأصلي معجمياً أم صرفياً . وبعض المصطلحات عندهم لا تستقر على مراد واحد فتستعمل حسب المطلوب في هُنيهة الكلام ومن هنا اختلافهم في تفسيرها . وهذه جملة منها نوردها عن «اللُّمع» للسراج الطوسي وغيره .

حال : نازلة تنزل بالإنسان في الوقت فتغمر قلبه ثم تزول . وأكثرهم على أن الحال لا يدوم . ومثل الحال صفاء في الوقت قد يأتي كلمح البصر ثم يذهب . ومن الأحوال أيضاً السرور والحزن والقبض والبسط والشوق والقلق والسكينة...

مقام : ما يقوم في الإنسان على التمام ويدوم . ويحتاج إلى مجاهدة . وقد يكون في أصله حالاً يتكرر فيدوم . والمقام بهذا المعنى هو الذي يسميه الفيلسوف الوجودي كيركغارد : «هنيهة أبدية» . وقد يترقى المقام إلى مقام أرفع . ومن المقامات : المحاسبة ، والمحبة ، والزهد ، والمعارضة ، والقرب من الخلق وإيجاد الراحة لهم...

مكان : ما يصل إليه أهل الكمال والتمكين والنهايات فإذا كمل أحدهم في معانيه تمكّن له المكان بعد أن يكون قد عبر الأحوال والمقامات . فالمكان هو المحل الأرفع المقارن للاستقطاب .

مشاهدة : تعني المداناة والمحاضرة أي الحضور وترادفها المكاشفة إلا أن الكشف أتم في المعنى . وأول المشاهدة زوائد التعيين سطعت بكواشف الحضور غير خارجة عن تغطية الغيب وفيها

التماس القلب دوام المحاضرة لما وارته الغيوب . فالمشاهدة كشف ، رؤية الحقيقة ومعايشتها وليس التفكير فيها فالتفكير من فعل العقل والمنطق والمشاهدة رؤية ولمس ومعايشة . وتدخل في الحدسيات التي تكون بالتأمل والاستغراق في خفايا الوجود . وفي القشيرية : ربما أرادوا بالمكاشفة ما يقرب مما يراه الرائي بين اليقظة والنوم . وقد تكون هذه الصفة مصدر للهذيان الذي يتصدع به المنطق وتزول المسافة بين الأضداد لأن الهاذي يكون بين وعي الصحو وغيبة السكر .

لوايح : ما يلوح من الأسرار الظاهرة لزيادة السمو والانتقال من حال إلى حال أعلى منها . وتعرض للمريد في ترقيه . لكنها خاطفة لا تدوم وتأتي بعدها اللوامع وهي أدوم ثم الطوالع وهي الأحوال المستقرة .

الحظوظ والحقوق : الحقوق هي ما يستحق للإنسان بموجب الشرع أو العرف مما فيه حياته وبقاؤه . والحظوظ ما زاد على الحقوق وتكون عند الصوفية أمور معنوية روحية كالقرب والتجلي . وهما عندهم متنافران فإذا جاءت الحقوق بطلت الحظوظ وإذا جاءت الحظوظ بطلت الحقوق . والتنافر هو ما بين حقوق الإنسان المادية وحظوظه الروحية لأن الصوفي يتخلى عن حقوقه بقدر ما يترقى في مدارج القرب والتجلي .

خصوص الخصوص : مرتبة يصل إليها من عبر الأحوال والمقامات وسلكها وقطع مفاوزها .

إشارة : ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة للطافة معناه ، فهي كالرمز يوحي ولا يُفصح . قال الرُوذباري : « علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفي » . وهو المعنى الذي قصده النِفري بقوله : « إذا اتسعت الرؤية ضاقت العبارة » . فلابد من تجاوز اللغة إلى الإشارة . والإشارة هنا هي الرمز وما في حكمه وليست حركة الجوارح ، فهذه هي الإيماء .

رمز : معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله . قال القنّاد :

إذا نطقوا أعجزك مرمى رموزهم   وإن سكتوا هيهات منك اتصاله

ـ أعجزك بتسكين المفتوح بالماضي . والصوفية لا يعبأون بالنحو .

وقال بعضهم من أراد أن يقف على رموز مشايخنا فلينظر في مكاتباتهم ومراسلاتهم فإن رموزهم فيها لا في مصنفاتهم . وللأسف لم يصلنا من مكاتباتهم إلا النزر اليسير .

صفاء : ما خلص من ممازجة الطبع ورؤية الفعل من الحقائق في الحين . وعند بعضهم : مزايلة المذمومات .

صفاء الصفاء : مزايلة الأحوال والمقامات والدخول في النهايات . وهو أيضاً إبانة الأسرار عن المُحْدثات

لمشاهدة الحق بالحق على الاتصال بلا علة . والمراد هو بلوغ العارف غاية المعرفة .

الجمع : حال اتصال لا يشاهد صاحبه إلا الحق فمن شاهد غيره فما جمع . ومعناه استيلاء مراقبة الحق على باطنه فإذا عاد إلى شيء من أعماله عاد إلى التفرقة . ويمكن أن يقال : رؤية الأفعال تفرقة ورؤية الصفات جمع ورؤية الذات جمع الجمع وهو الفناء . وهناك عين الجمع وهو عين الفناء . وهذه رتبة تقارن التوحيد الصرف أي التماهي الكامل بين العارف والحق ووُجد من جعل الوصول إلى هذه الرتبة مقارنة للإنخلاع من العقيدة والشريعة ورد عليهم عمر السهروردي بأن الجمع حكم الروح والتفرقة حكم القالب (هيكل الإنسان) ومادام هذا التركيب باقياً فلابد من الجمع والتفرقة ، أي أن العارف يعاقب بين لحظات الفناء ولحظات الوعي فلا يقع في الانحلال . والملحوظ هنا عدم موافقة الأقطاب على التحلل من الشريعة رغم أنهم كلهم خارجون من العقيدة لأن الخروج من الشريعة يعني السقوط في الإباحية والإباحية أو الإباحتية كما يفيدنا التهانوي في الكشاف (١/ ١١٤) «متصوفة مبطلة يقولون لا قدرة لنا على اجتناب المعاصي ولا على إتيان المأمورات وليس لأحد في هذا العالم ملك رقبة ولا ملك يد والجميع يشتركون في الأموال والأزواج» خلطوا بين شيوعية الأموال وشيوعية النساء . وأقطاب التصوف الاجتماعي مع الأولى دون الثانية . والقائلون بالإباحية هم صغار المتصوفة ممن يدعي الجمع المطلق والوصول إلى الحافة النهائية للمعرفة ولا يصلون إليها في الحقيقة إنما يبلغها الكبار . وهؤلاء لا ينخلعون من قواعد الشرع والأخلاق إنما يتحررون من العقائد والتعصب لها ويمكن أن يهملوا ما لا يرضونه من أحكام الشرع كالرق والزواج الضرائري والتجارة ويواظبون على أحكام أخرى ضابطة للسلوك والعلاقات الاجتماعية وما يترتب عليها من حقوق وحُرُمات . وممن بلغ عين الجمع أبو يزيد فيما قال عنه الجنيد . وقد انخلع من العقيدة ولم ينخلع من إلزامات الشريعة في المنحى الأخلاقي وإنما زاد عليها من الالتزامات الأخلاقية ما ليس فيها . أي أنه أكمل نقصها .

الصحو والسكر : حالان متعاكسان فالسكر دهشة تلحق بالمحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة . وبمعنى عام هو استيلاء سلطان الحال . وهو من أحوال الإنجذاب والفناء ويعقبه الصحو وهو رجوع العارف إلى الحس بعد غيبته . السكر كناية عن الاستغراق في التأمل حيث تحصل كشوف للأمور التي يتأمل فيها . وهذه حالة تعرض لكل ذي فكر بحاث ، إلا أنها عند المتصوفة تتخذ أحياناً حالة استغراق في الروح الكوني ، الذات الإلهية مفهومة بالمعنى الصوفي لا المعنى الديني ، وبعد أن تمر حال السكر ، والحال كما بينا زائل ، ويعود إلى الصحو وفيه يتحقق كمال العارف في المعرفة من حيث الكشف الحدسي الذي حصل عليه من الاستغراق في التأمل . وهذه هي منهجية الفلسفة الصوفية القائمة على الحدس . والصحو

صحوان ، الأول السابق للسكر وهذا حال عادي وعام في جميع الناس والصحو الثاني ما يأتي بعد السكر ويكون العارف فيه ممتلئاً بالجلال والجمال مع ما اكتشفه من الحقائق في تأمله . والصحو الثاني قد لا يأتي رأساً بل يمر بسيرورة تلوين يتنقل فيها العارف بين السكر والصحو حتى يستقر له الحال ويثبُت . وقد قرنوا الشطح بالسكر . والشطح عبارة خارجة عن العقيدة وعليها جملة المأثور عن أبو يزيد والحلاج فهي من لوازم التصوف الملحد . وقد تأتي من التصوف السني . وهي كثيرة فيه . والحقيقة أن الشطح حال مشترك بين الأقطاب أجمعين في أي صنف تصنفوا . وشطحات الجيلي الجد والجيلي السبط متقاربة لكنها مفصلة عند السبط موجزة عند الجد . ومقارنة الشطح بالسكر تكون للتخلص من الإلزام وهي لازمة للصحو لأن الشاطح في حال سكره لا يتغير عنه في حال صحوه وهذا هو معنى قولهم إن الصحو الثاني أوج الكمال .

الحضور : مرادف للصحو لكن الصحو يتقلب بين السكر والصحو والحضور على الدوام ، والحضور للقلب لا للجسد . ولذلك قال بشر الحافي وقد سألوه لماذا لا يصلي في الصف الأول ؟ : «أعرف إيش يريد . يريد قرب القلوب لا تقرب الأجساد» . وقد قالوا إن الحضور يكون في حال الغيبة وعليه قول أبو الحسين النوري :

إذا تغـــيـــبت بدا   وإن بدا غـــيـــبني

الهجوم والغَلَبات : من يغلب عليه مطلوب يهجم بحثاً عنه . فلو ظن أن مطلوبه وراء بحر سبح إليه أو في تيه سلكه عند غلبات الإرادة وقوة سلطان المطالبة حتى لو رأى ناراً اقتحمها بالهجوم بتلف الروح وبذل المهجة سواء أوصله ذلك إلى مطلوبه أم لم يوصله . وهذا رد على الأغيار الذين يرادفون التصوف بالسلب والتاو بالسلب بل نحن كما قال شيخنا عبد القادر :

قـــوم لهم في كل مـــجـــدٍ رتبـــة   عُلوية وبكل جـــيش مـــوكب

الفناء والبقاء : لهما تعريفات شتى . والفناء نسبي ومطلق والأخير هو استيلاء سلطان الحقيقة على العارف فيفنى عن حظوظ نفسه وغيرها . وفي اللُمَع هو فناء صفة النفس وفناء المنع والاسترواح إلى حال وقع . والبقاء هو بقاء الفناء لأن فناء صفة النفس قد يكون حالاً زائلاً وقد يستقر طويلاً . وقد يكون الفناء في الحق فتغيب صفات المخلوق في صفات الخالق وهذا هو عين الجمع أي الطور الذي يتأله فيه الإنسان . وقد أعلنه كثير منهم الحلاج وأبو يزيد . وهذا الطور مقارن لبلوغ الرتبة العليا في القوة وهو الذي كان عليه الحلاج عندما تحرك في بغداد وقبضوا عليه وقتلوه . وقد تحملها مستعذباً إياها . والتصوف بطولة ولكن ليست فردية وشجاعة ولكن ليست مقتصرة على ميدان معركة بل بمعناها الأشمل والحاضر في كل لحظة

وفي كل مكان وبحضور كائن من كان . فهي ليست شجاعة العسكري الذي يقاتل العدو ويركع لأميره بل هي شجاعة الأحرار .

عُرّف الفناء أيضاً بأنه الاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق . أي في عظمة الوجود المطلق متعلقاً بروح الكون . وهو الدرجة العليا للتأمل .

المبتدئ : هو الذي يبتدئ بقوة العزم في سلوك الطريق . ويتربى على يد من يعرف الحال .

المريد : هو الذي صح له الابتداء فدخل في جملة المنقطين عن الأغيار وشهدت له قلوب الصادقين بصحة إرادته . لكنه لم يترسم بعد بحال ولا مقام .

المراد : هو العارف الذي لم يبق له إرادة . وقبله السالك ويأتي بعد المريد أو قرينه . والعارف هو من وصل إلى النهايات فصار مراداً بعد أن كان مريداً .

الوجد : مصادفة القلب لصفاء ذِكْر كان عنه مفقوداً . وفحواه غلبة المحبة على المحب . وفيه يجتمع الشوق والحزن . والصوفي شوقه حزن وحبه بكاء يشقى به جسده وتَسعد روحه . وإذا كانت للواجد حبيبة أنسية فخيِّر بين لقائها وفراقها يختار الفراق لأن اللقاء فيه مظنة شكوى من شدة الشوق وفيه أيضاً مظنة وصال . ولذلك لا يتزوج القطب حبيبته لأنه لو تزوجها لصار الوجد فقداً وتموددت الروح فعجزت عن حمله إلى عرشه الكوني .

وقال الواسطي إن مقامات الوجد أربعة : الذهول ثم الحيرة ثم السكر ثم الصحو ، كمن سمع بالبحر ثم دنا منه ثم دخل فيه ثم أخذته الأمواج ثم خرج منه وخروجه مقارن لمرتبة الصحو وهي للمكاشفين بحقائق الغيوب .

التواجد : إظهار الوجد ويرادف التساكر أي ادعاء السكر أو الوقوع فيه . وكثيراً ما يكون عند السماع حين يغور اللحن والكلمة في وجوده الباطن فيحركه فيتواجد وقد يرقص . والعارف يحفظ سمْتَه فلا يظهر عليه أثر الوجد إلا في موضعه ولا يكون ملحوظاً عليه كما نقلناه عن الجنيد في مجلس سماع .

البادي : ما يبدو على القلب في الحين من حيث حال العارف .

الوارد : ما يرد على القلب بعد البادي فيستغرقه . والوارد له فعل وأثر والبادي لا فعل له ولا أثر . وحدّه بعضهم بالأمور المحمودة كالسرور والحزن والقبض والبسط (الصوفية يستعملون السرور لا الفرح لأن الفرح مظنة بطر وأشر) .

البواده : هي ما يفجأ القلب فيوجب بسطاً أو قبضاً . مأخوذ من جذر البديهة أو مشترك معها في الجذر . وفي عوارف المعارف : الطوارق والبوادي والبواده والطوالع واللوامع واللوائح والقادح

ألفاظ متقاربة . وقد ذكرنا اللوائح من قبل . وعرفوا الطوارق بأنها ما يطرق قلوب أهل الحقائق من طريق السمع فيجدد لهم حقائقهم . وقد يكون فيها ما يخالف الشرع .

القبض والبسط : حالان للعارفين إذا قبضهم الحق أحشمهم عن تناول الرُخص والمباحات من أكل وشرب ونحوهما . وإذا بسطهم ردهم إليها . وهذا أحد تعريفاته . وأشم فيه رائحة انتهازية إذ يستفيد منه صغار الصوفية ليتلذذوا بالرُخَص وقد يزيدون عليها بدعوى البسط . وعرّفه الجنيد بالخوف والرجاء فالرجاء يبسط إلى الطاعة والخوف يقبض عن المعصية . وورد في تعريف القبض : « القبض للعارف كالخوف للمستأمن » أي من طلب الأمان . والبسط في « مقام الخفي » أن يبسط الله العارف مع الخلق ظاهراً ويقبضه إليه باطناً رحمة منه للخلق . ومفاده أن يكون العارف مع الناس ليرعى حظوظهم في حين يتخلى هو عن حظوظه لربه . ومن تطبيقات القبض والبسط قول بشر الحافي يقارن بينه وبين معروف الكرخي وهما متواطنان متزامنان وكان معروف يحضر الولائم وبشر لا يحضرها : معروف يأكل لبسط المعرفة وأنا أُمسك لقبض الورع .

خاطر : هو الخطاب الوارد على الضمائر تارة بإلقاء الملائكة وتارة بإلقاء الشياطين وتارة بحديث النفس وتارة من قبل الله فالخاطر فيه الخير وفيه الشر . والملائكة رمز لما هو خير وكذلك الله أما الشياطين فللشر وحده . والشيطان رمز ، وليس هو إبليس فهذا من شيوخهم بل هو أول قطب .

علم اليقين : ما كان عن دليل وبرهان ويعني العلوم النظرية القائمة على النظر والاستدلال .

عين اليقين : ما كان عن طريق الكشوف والنوازل (الحَدْسيات) .

حق اليقين : ما كان بطريق المشاهدة والمعاينة . وهو الدرجة العليا للمكاشفة . أعلى درجات الحدس . وعند بعضهم : علم اليقين حال التفرقة وعين اليقين حال الجمع وحق اليقين جمع الجمع .

الصَّوْل : الاستطالة باللسان من المريد والمتوسط بأحواله على أبناء جنسه . وهو مذموم . وهذا طبق ما قلناه في مقام سابق أن أهل العلم لا يُظهرون سلطانهم على الناس بل على الأغيار .

التوحيد : له معنى عند الصوفية غير المعنى المضاد للشرك ويسمى توحيد الخاصة وهو أن يوحّدك الله به ويُفردك له ويُشهدك ذلك ويغيّبك به عما يُشهدك . والتوحيد بالمعنى المضاد للشرك لا يرد في مصطلحات الصوفية لأن الله عندهم وجود مطلق لا يصح عليه الوحدانية والثنائية ونحوهما . فالتوحيد الصوفي هو الاتحاد .

التفريد : هو إفراد المفرد برفع الحدث لتحقيق القِدَم وإفراد القِدم بوجود حقائق الفردانية . وفحواه أدق

من التوحيد بمعناه الديني وقد قال بعضهم : الموحدون كثير والمفرِّدون من الموحدين قليل ، فهو نهاية التوحيد الخالية من شبهة مشاركة . قال الحلاج : حسب الواجد إفراد الواحد[1] . والفردانية أدق من الوحدانية . لكنها لا تمنع من الاتحاد لأنه لا يكون إلا بعد التجريد وهو ما تجرد للقلوب من شواهد الألوهية إذا صفت من الكدورة . والروح لا اشتراك فيها ولا تكثّر .

وقد يراد بالتفريد التفرد عن الأشكال والأحوال والتوحد في الأفعال وهذه من مسائل الأخلاق وحدّها أن تكون أفعاله للحق لا للنفس ـ العُجْب ـ ولا للناس ـ المباهاة ولا بقصد عوض ـ أن لا يكون له مكسب مما يفعل .

والهم المجرَّد والسر المجرَّد هما هم العارف وسره إذا تجرد من جميع الإنشغالات وتفرد بمراقبة الحق فلا تعارضه خواطر قاطعة ولا عوارض مانعة عن التوجه والإقبال والقرب والاتصال .

والهم الأكبر هو ما عيّنه شيخنا الجليل : إيجاد الراحة للخلق . وهذا داخل في الهم المجرد لأن العارف باستغراقه مع الحق يتخلى عن حظوظه للناس .

محادثة : وصف لنهاية الصديقين . وتكون كالوحي إنما بلا واسطة . وصنعوا فيها حديثاً يقول إن في أمتي مكلَّمين ومحدَّثين وإن عمر لمنهم . ولم يدّع عمر الولاية ولم تكن له محادثة بل كان متمماً لرسالة محمد في ساحة العمل السياسي لا الديني فهو موطد دولة الإسلام وموسِّعها . ومثل هذا العمل لا يحتاج إلى وحي .

مناجاة : هي مخاطبة الأسرار عند صفاء الأذكار . لأنها تأتي بعد الذكر وتكون عادة في الليل . ومن مناجاة الجنيد : « إلهي وسيدي تريد أن تقطعني عنك بوصلك » . والحب الإلهي لا قطع فيه ولا وصل فإذا حصل للمحب شيء من ذلك كان وجده فقداً كما بينا .

مسامرة : هي استدامة طول العتاب مع صحة الكتمان . أو هي خطاب الحق للعارفين من عالم الأسرار والغيوب . أو تفرد الأرواح بخفي مناجاتها .

الاسم : هو حروف جعلت لاستدلال المسمّي بالتسمية على إثبات المسمّى . وكان أبو الحسين يستشهد في إشارته بهذا البيت :

إذا أمُّ طفلٍ مسّها جوع طفلها ... غذته بإسم الطفل فاستعصم الطفل

---

(١) وردت مرة بالجيم ومرة بالحاء والمعنى نفسه .

وكان الشبلي يقول : «تاهت الحقيقة في العلم وتاه العلم في الاسم وتاه الاسم في الذات» . وهذه الأم التي مسّها جوع طفلها ، ومثلها كثير اليوم في بلدنا العراق ، تغذوه بجوهر الذات حتى يستعصم وجوهر الذات هو اسمه من الطفولة فالطفل يجوع فينادى فيستعصم لكنه لا يجد عاصماً له سواي وأنا محجوب عنه بالدولة . ولذلك يموت . وإني مع ذلك متحير في هذا القول إلا أن تكون الأم ليس أماً فردية بل هي أم طفل استبطنت سر الوجود فتجعل طفلها يتجوهر في الذات فتكون الطفولة غذاءه والطفولة تحتاج إلى الغذاء لكي تبقى . لكن جوهر الطفولة يتغذى بذاته . ومن هنا أقول إن جوهر الطفولة سيبقى في العراق بلا غذاء حتى يزول الحجاب فتعود الطفولة لكي تتكثر وتتعدد بالغذاء . والجوهر مستغني عن الغذاء وأفراده غير مستغنية[1] .

الذات : هي الشيء القائم بنفسه . والاسم والنعت والصفة معالم للذات ولا يكون ذو ذات إلا مسمى منعوتاً موصوفاً .

الحجاب : حائل يحول بين الشيء المطلوب المقصود وبين طالبه وقاصده . كان سري السقطي يقول : «اللهم مهما عذبتني بشيء فلا تعذبني بذل الحجاب» . وقال سهل التُستَري : «أغلظ حجاب بين العبد والله الدعوى» . يعني أن يدعي الوصول ولم يصل . وقد يكون أراد بها معنى لم يصل إلينا .

البلاء : هو ظهور امتحان الحق لعبده في حقيقة حاله بالابتلاء أي ما يُنزل به من التعذيب حتى يعرف درجة صبره . قال :

يا معين البَلا علي أعني في البلا فالبَلا علي سعيرُ

ومن البلاء الذي يمتحن فيه الصبر أن تصيبه علة في بدنه فلا يجزع أو يفقد ما يعز أو من يعز عليه فقدانه أو يكون في موقع صراع فيثبت ويصمد . والصبر في هذه البلايا محمود . والصبر قد يكون مذموماً إذا كان البلاء انتقاصاً من حقوق الخلق أو حظوظ النفس فهنا يقول الغفاري : «عجبت ممن لا يجد في بيته ما يأكله كيف لا يخرج على الناس شاهراً سيفه» . حيث يكون الصبر مذموماً والجزع مطلوباً .

السر : هو ما غيّبه الحق ولم يطّلع عليه الخلق . قال سهل التُستري : «للنفس سر ما أشاعه الحق إلا

---

(١) وقتي هذا وقت الحجاب . ولذلك أكتب . وينبغي علي أن لا أكتب . ففي هذا الوقت الذي أكتب فيه مات عدد من الأطفال في العراق لعدم الغذاء . وإنما أتمسك بالاسم لكي يبقى ثم يعود إلى تكثره بعد زوال الحجاب . وكتابتي في هذا الوقت هي الحجاب نفسه فوقتي ليس هو وقت الكتابة بل هو وقت الحسين بن منصور وينبغي علي أن أكون هناك لأكون في الوقت . والكتابة حالة جفاء ووجودي هناك هو الصفاء والكتابة قبض ووجودي هناك بسط .

على لسان فرعون فقال أنا ربكم الأعلى » . وهذه شطحة من التستري . والمتصوفة مع فرعون ضد موسى لرفضهم الوسائط . أما قوله أنا ربكم الأعلى فهو سر النفس عندما تتجرد وتشرب من كأس القرب فتتحد في الحق حيث يتأله الإنسان . ولم ينتبه الشيخ التسْتري إلى أن ربوبية فرعون لا تجري على نسقهم فقد أراد أن يتأله على الخلق وهم أرادوا أن يتألهوا للخلق .

سر السر : ما انفرد به الحق عن العبد . وفيه يكمن حافز البحث عن المجهول ولو عُرف سر السر لبطل العلم .

العقد ، عقد السر : هو ما يعقده العارف بقلبه بينه وبين الله أن يفعل كذا وكذا . قال الفَرَجي : « منذ ثلاثين سنة ما عقدت بيني وبين الله عز وجل عقداً مخافة أن يفسخ ذلك علي فيكذّبني على لساني » . والعقد بالقلب للخواص والعهد باللسان لعامة الناس (عامة الناس لا يراد به هنا العوام بل من هم خارج السلك) .

اللحظ : إشارة إلى ملاحظة أبصار القلوب لما يلوح لها من زوايد اليقين بما آمن به في الغيوب .

المحو : ذهاب الشيء إذا لم يبق له أثر . وإذا بقي له أثر فهو الطمس . والمَحْق بمعنى المحو إلا أن المحق أتم . وهذه درجات للفناء . قال الشبلي : إني محو فيما هو... أي : ليس من شيء ولا بي شيء ولا عني شيء والكل منه وبه وله . فالمحو الصوفي هو إزالة أوصاف النفس .

وميز بعضهم فجعل المحو فناء أفعاله في فعل الحق حيث تصدر أفعاله من وراء العقل . والمحق فناء وجوده في ذات الحق . والطمس فناء صفاته في صفات الحق . ومحو الجمع : فناء الكثرة في الوحدة .

وتصوفنا يفهم الفناء بدرجاته الشتى على هذا النحو لكن أهل عصرنا تختلط عليهم بعض المصطلحات لبعدهم عنها أو لبعدها عنهم قروناً طويلة فنقول إن فناء العارف في روح الكون المسماة بأسماء متعددة فهي الله والباري والحق والتاو والمطلق وكلها أسماء لمسمى واحد . وفناؤه ذو شعبتين تجرد من الصفات يسمح له بالاستغراق في المطلق فيسيح في ملكوت الكون متنزهاً بين صفات الجمال ومستوقداً روحه ومكامن طاقتها ليخرج من محوه إلى الشعبة الثانية مستعداً للفعل الذي هو فعله ولافعله : فعله لأنه يجري على يديه ويكون بقراره واختياره ، ولافعله من حيث أنه مستغرَق في محيط أعظم . ومثاله أن يجري مع الفقراء لمواجهة دول الأغنياء فهو في جريانه هذا يفعل بقرار من الذات لكن فعله ليس خالصاً له لأنه إنما يفعل بمن هو معهم فلولاهم لما كان له فعل . وللعارف إلى ذلك سعادته كذات عارفة تتروحن في المطلق . والمطلق جميل والعالم جميل عندهم . أما أنا فأراه جميلاً حين أخلو به ولا أراه كذلك حين أكون مع الناس لأنهم معذَّبون فيه .

الأثـر : هو علامة لشيء قد زال . قال بعضهم : من مُنع من النظر استأنس بالأثر . وقد يكون الأثر مما يجب الخلاص منه لأنه أثر لشيء يجب أن يزال ومنه قول الخوّاص في معنى الأثر وقد سئل عن توحيد الخاص انه الإعراض عما يلحق نفوسهم من آثار الأشياء . أما الأثر الذي يستأنس به من مُنع من النظر فهو تجليات الوجود وصوره الظاهرة .

الكون والبَوْن : قال الجنيد يصف الموحِّدين : كانوا بلا كون وبانوا بلا بون . ومعناه أنهم يكونون في الأشياء كأنهم لا يكونون ويبينون عن الأشياء كأنهم لا يبينون لأن كونهم في الأشياء بأشخاصهم وبونهم عن الأشياء بأسرارهم . وقيل في ذلك :

لقـد تاه في تيـه التـوحـد وحـده وغـاب بعـز منك حـين طلبـتـه
ظهـرت لمن أثبـتـه بعـد بونه فكان بلا كـون كـأنك كنتـه

الوصل والفصل : الوصل معناه لحوق الغايب . وجعله بعضهم الانقطاع عما سوى الحق . وليس المراد به اتصال الذات بالذات لأن ذلك إنما يكون بين جسمين . وهو معنى الوصل في الحب الأنسي أيضاً فالصوفي حين يتكلم عن الوصل يفهمه كما فهمته التي جاءت في ساعة الموت لا كما يفهمه الشاعر . وقد مر حساب ذلك . وإنما هو المشاهدة بعين القلب . والوصل والفصل متداخلان فمن ظن أنه قد وصل فليتيقّن أنه قد انفصل وعليه قول القائل :

فـلا وصل ولا فـصل ولا يـأس ولا طـمـعُ

وهذا المعنى ألمّ به الجواهري في كلامه عن زحلة اللبنانية :

وإنمـا الحب زحلي فـلا صلة ولا صـدود ولا بخل ولا جـود

وما هو من شأن زحلة أن تكون كذلك ولا هو من شأن الشاعر بل فاض على لسانه رحمن القول . استعمل أصحابنا الفصل بدل الهجر لأن الأخير من مصطلحات الحب عند الشعراء .

التحلي : هو التلبس والتشبه بالصادقين بالأقوال وإظهار الأعمال .

التجلي : ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيب ويكون على ثلاثة أحوال : تجلي ذات وتجلي صفات الذات وتجلي حكم الذات . الأول هو المكاشفة والرؤية . والثاني هو موضع النور وهو أن تتجلى قدرته له فلا يخاف غيره . وإذا لم يخف غيره كان له الفعل الذي لا يخاف منه أحد . وفي هذا الموضع من التجلي أيضاً تكون الكفاية لأنه لا يحتاج إلى أحد غيره . أما تجلي حكم الذات فمن شأن الآخرة . والتجلي بالصفات حال ينزل على العارف ويكون على الصفات التي هي الأسماء وهي أسماء أحوال المتجلي عليه . فإذا تجلى له باسم الرحيم فهي الرحمة من صفات المتجلى له . أو باسم الكريم فهو الكرم أو باسم القادر فله القدرة . والأسماء الحسنى

صفات يشترك فيها المتجلي والمتجلى له . وقد قال أحمد الرفاعي إن العبد إذا تمكن من الأحوال صار صفة من صفات الحق لا يُعجزه شيء . واستشهد بحديث قدسي : يا بني آدم أطيعوني أطعكم وأجعلكم تقولون للشيء كن فيكون . وقال أبو الحسين النوري : «تجلى لخلقه بخلقه واستتر عما خلقه بخلقه» . وهذه وقعنة للتجلي تفهم من خلال الأشياء في علاقاتها المتبادلة . فالخلق صورته ومجال فعله وهم حِجابه على التحقيق فهو لا يظهر ولا يفعل إلا في ظهورهم وفعلهم . وأصحابنا يعرفون ذلك كما يعرفه الفلاسفة لكن الإنسان الأعلى لا يقبل الطبيعة كما هي بل يعيد تركيبها لكي تلائم حاجاته الكبرى التي تزيد على حاجات الطبيعة . والتصوف لا يفسر الطبيعة بل يعدّلها .

التخلي : هو الإعراض عن العوارض التي تشغل عن الحق . وهو مفهوم البوذيين . ويقترن عادة بالعزلة . والمقصود بالعوارض مطالب الجسد الزائدة عن حاجاته الطبيعية وأيضاً مطالب النفس في الجاه والسلطة والشهرة .

مسرمد : دائم . لا يتغير . قال الشبلي :

«ترسمد وقتي فيك وهو مسرمد» .

قال السراج الطوسي فيها إنه يخبر عن نعت سره لا عن نعت صفاته لأن الصفات تتغير والسر دائم .

اللطيفة : إشارة تلوح في الفهم وتلمع في الذهن ولا تسعها العبارة لدقة معناها .

الاصطلام : غلبة ترد على العقول فيستلبها بقوة سلطانه وقهره .

الحرية : إشارة إلى نهاية التحقق بالعبودية لله وهي أن لا يملكك شيء من المكونات وغيرها فتكون حراً إذا كنت لله عبداً كما قال بشر الحافي : «إن الله خلقك حراً فكن كما خلقك لا ترائي أهلك في الحضر ولا رُفقتك في السفر اعمل لله ودع الناس عنك» . وقال الجنيد : «آخر مقام العارف الحرية» . وقال بعضهم : «لا يكون العبد عبداً حقاً ويكون لما سوى الله مسترَقاً» . فالعبودية لله هي الحرية في الناس . والحرية أيضاً تخلي العارف عن نفسه وإليها أشار شعيب أبو مدين : «ما وصل إلى صريح الحرية من عليه من نفسه بقية» والتخلي عن النفس تخلي عن حظوظها في فضول العيش والمال لأن مملوكات الإنسان تملكه كما قالوا ورغباته تستعبده كما قال أبو العتاهية :

«أطعت مطامعي فاستعبدتني» .

وقد زعموا أن الحلاج استشهد بها وهو مصلوب وهيهات أن تستعبده المطامع .

الحرية مقام العارف في نهاياته كما قال الجنيد وهي الغاية العليا من التسلك في السلك .

الـرّيْن : هو الصدأ الذي يقع على القلوب . وقال بعضهم : حجبت القلوب على أربعة أوجه فمنها الختم والطبع وذلك لقلوب الكفار ومنها الرين والقسوة وذلك لقلوب المنافقين . ومنها الصدأ والغشاوة وذلك لقلوب المؤمنين . وهذه ستة لا أربعة .

الغين : الغشاوة ووردت في حديث : « إنه ليغان على قلبي فأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم مئة مرة » . والحديث لم يرد في المصادر الأمهات إلا أنه قديم الرواية فقد ورد في غريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلاّم . وتمسك به المتصوفة وضعّفه السرّاج الطوسي وفسروه أنه مثل المرآة إذا تنفس فيها الناظر فينقص من ضوئها ثم تعود إلى حالتها .

الوسائط : هي ما بين العبد وربه من أسباب الدنيا والآخرة وتكون على ثلاثة أوجه : وسائط مواصِلات ووسائط متصلات ووسائط منفصلات . المواصلات هي بوادي الحق والمتصلات العبادات والمنفصلات حظوظ النفس .

ظاهر الممكنات : تجلي الحق بصور أعيانها وصفاتها . والممكنات من وضع ابن سينا ويراد بها ما يمكن وجوده وعدمه . وبخلافها الممتنع لما يمتنع وجوده وواجب الوجود وهو الوجود المطلق لكن الممكن إذا تهيأت شروط وجوده صار واجب الوجود ومثاله أن نبذر بذرة في تربة ملائمة وجو ملائم فيصبح تحولها إلى شجرة واجباً .

ظاهر الوجود : هو تجليات الأسماء حيث الوحدة حقيقية والتمايز نسبي وهذا في وحدة الوجود لأن الوجود واحد على الحقيقة والموجودات متمايزة في صورها لا في جوهرها .

ظاهر العلم : هو أعيان الممكنات . أي أشخاص الموجودات القائمة التي تنعكس صورها في ذهن الإنسان فيحصل العلم بظاهرها . أما باطن الأشياء فيحتاج تعرفها إلى العلم الباطن .

العبادة : التوجه إلى الله بالشعائر ومحلها البدن . والعبودية الإقرار بربوبيته ومحلها الروح والعبودة هي السر الأخفى . ولعلهم أفردوها لأنها ترجع إلى الندّية .

الكشف : عرّفه أحمد الرفاعي بأنه « قوة تجذب بخاصيتها نور عين أو بصيرة إلى فيض الغيب فيتصل نورها به اتصال الشعاع بالزجاجة الصافية حال مقابلتها المنبع إلى فيضه ثم يتقاذف نوره منعكساً بضوئه على صفاء القلب ثم يترقى ساطعاً إلى عالم العقل فيتصل به اتصالاً معنوياً له أثر في استفاضة نور العقل على ساحة القلب فيشرق نور العقل على إنسان عين السر فيرى ما خفي عن الأبصار موضعه ودق عن الافهام تصوره » . والوصف يصح على قوة الحدس . وأعتذر لنقاد الفن فهذا النص مما يذاق ويُشرب ولا يشرح لكني في مقام التعريف مضطر إليه .

التلوين والتمكين : طوران في سلوك العارف ، في الأول تكون صفاتهم غير ثابتة بل تتلون بهم بحسب تعددها . ثم يرتفع عن التلوين إلى التمكين حيث تنكشف له الحقائق فتثبت فيه . ولو أن ثبات الشيء فيه نسبي لأنه بشر ولا يمتنع عن التغير . وإنما المقصود أن ما كوشف به من الحقيقة لا يتوارى عنه أبداً ولا يتناقص بل يزيد . وصاحب التلوين قد يتناقص الشيء في حقه عند ظهور صفات نفسه ويلزمه التغير والنسيان . والتمكين قرين المشاهدة .

الذوق : قوة إدراكية لها اختصاص بإدراك لطائف الكلام ووجوه محاسنه الخفيفة . وهذا تعريفه العادي . وعند الصوفية : نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه يفرّقون به بين الحق والباطل وهو أول التجليات . ويكون لأصحاب البواده . لكن الذوق وسيلة عامة للفهم تكون من قوى الحدس .

الزيتون : كناية عن النفس المستعدة للاشتعال بنور القدس لقوة الذهن . والزيت استعدادها الأصلي .

الفَهْوانية : هي خطاب الحق بطريق المكافحة في عالم المثال . لعلها اشتقاق من فو وفوهة .

مجمع الأضداد : هو الهوية المطلقة التي هي حضرة تعانُق الأطراف حيث تجتمع المتضادات تحت هوية واحدة .

مجمع البحرين : هو حضرة قاب قوسين لاجتماع بحري الوجوب والإمكان فيها . ومعنى قاب قوسين قرب الاجتماع . والاجتماع هو للإمكان والوجوب . ويُعرّف أيضاً بأنه حضرة جمع الوجود باعتبار اجتماع الأسماء الإلهية والحقائق الكونية فيها .

الاستتار والتجلي : قال الجنيد هو تأديب وتهذيب وتذويب فالتأديب محل الاستتار وهو للعوام والتهذيب للخواص وهو التجلي والتذويب للأولياء وهو المشاهدة .

والاستتار يخرجهم من جمع الجمع لكي ينتفع بهم الناس لأن بقاءهم فيه يقطعهم عن الخلْق . والعارف له أوقات يخلو بها لنفسه وأوقات للخلق وأوقاته لنفسه هي جمع الجمع . وللناس هي التفرقة .

الغوث : هو القطب حينما يُلجأ إليه ولا يسمى في غير ذلك الوقت غوثاً . ويُستدل منه أن الغوثية هي الحركة لمواجهة معضلة تحل بالناس أفراداً أو مجموعاً .

الوقت : هو الهنيهة التي يكون فيها الصوفي حاضراً بقلبه مع الله . وفي الحديث : «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملَك مقرب ولا نبي مرسل» . والوقت هو الآن وهو لفظة بين معدومين هما الماضي والمستقبل . فالماضي مضى والمستقبل لم يأتي والفقير ابن وقته . وفيه تركيز لانتباه الصوفي في لحظته القائمة وصرفه عن التفكير في الماضي أو التطلع إلى المستقبل .

وينبغي أن لا يتجاوز ذلك الهنيهة إذ محال أن ينقطع الإنسان عن ماضيه وهو ابنه لا ابن وقته فقط وهو إنما وجد في الماضي الذي لا يتراخى زمانه عن زمان الحاضر لأن آنات الزمن ولوائها متفاصلة كما يحدها أرسطو فهي متسلسلة . أما التفكير في المستقبل فيكون ولا يكون وخلو الإنسان منه يقطعه عن حوافز الفعل فهو أمر سالب .

وعرّف ابن عربي الوقت بأنه : حالك في زمان الحال فهو حال زائل . وأكمل تعريفاته عندي قول بعضهم : الوقت ما هو غالب على العبد في هنيهته .

الحروف العاليات : هي الشئون الذاتية الكائنة في غيب الغيوب كالشجرة في النواة . قال ابن عربي :

كنا حروفاً عاليات لم تُقَل متعلقات في ذرى أعلى القُلَل (القمم)

النفس اللوامة : هي التي تنورت بنور القلب قدر ما تنبهت به عن سِنة الغفلة كلما صدرت عنها سيئة بحكم جِبِلّتها الظُلمانية أخذت تلوم نفسها وهي التي يسميها المعاصرون الضمير والأنا الأعلى .

الهيبة والأنس : حالتان فوق القبض والبسط . الهيبة مقتضاها الغَيبة والأنس مقتضاه الصحو والإفاقة . والهيبة مانعة من الأنس .

الياقوتة الحمراء : هي النفس الكلية لامتزاج نوريتها بظلمة التعلق بالجسم بخلاف العقل المفارق وهو نور كله . والنفس الفردية عند الصوفية موضع المذام وهي حجاب من حجب العقل . والنفس الكلية مزيج من نور الوجود المطلق وظلمة الوجود الجزئي الذي هو الجسم في هذه العلاقة .

الشهود : هو الحضور وقتاً بنعت المراقبة ووقتاً بوصف المشاهدة . ووحدة الشهود اندماج الخلق في الحق فلا يتمايزان وربما قارنت وحدة الموجود وهي مردودة لأن للأشياء استقلالها وتمايزها عن الوجود المطلق . ومعنى وحدة الموجود أن لا يكون في الوجود إلا الله وباقي الموجودات أوهام وظلال . وهذه قريبة من المثالية الذاتية لبعض فلاسفة أوربا الحدثاء . وقد نطق بها بعض المتصوفة لكن أكثرهم على وحدة الوجود لا وحدة الموجود أي الوجود المطلق المتكثر في الموجودات التي تتعدد وتتمايز فتستقل بوجودها عنه وإن كانت ترجع إليه في استمداد الوجود منه . وهذا في الطبيعة علاقة الشجرة بالبذرة فالبذرة هي الوجود الأصلي والشجرة مستمدة منه إلا أنها مستقلة فالشجرة بجوهرها غير البذرة بجوهرها . وأصحاب وحدة الموجود يجعلون الشجرة بذرة والبذرة شجرة وهذا يجوز بالمنطق الديالكتيكي من حيث تنافيهما أي انتفاء الشجرة في البذرة وانتفاء البذرة في الشجرة إلا أنه لا ينفي انفصالهما في الجوهر . فإذا جئنا إلى وجود الحق والخلق رأينا الحق يسري في الموجودات أو يتجلى فيها وتجلياته صور متباينة يشهد الحس على تباينها لأنها ليست واحدة مع الحق . ولذلك لم

تنتشر فلسفة المثالية الذاتية عند المتصوفة ولم تظهر الإشارة إليها إلا عرضاً في سياق كلام سائب يأتي استطراداً أو لإكمال عبارة ناقصة .

الغَلَبة : وجد متلاحق مستمر . فالوجد قد ينطفئ سريعاً فإذا دام واتصل صار غَلَبة .

تفسير بعض العبارات والتعابير

جذب الأرواح : قال أبو سعيد الخراز « إن الله جذب أرواح أوليائه ولذذها بذكره (كان يجب أن يقول متعها لأن اللذة حسية) والوصول إلى قربه وعجّل لأبدانهم التلذذ بكل شيء فعيش أبدانهم عيش الحيوانيين وعيش أرواحهم عيش الربانيين » قوله « عجل لأبدانهم التلذذ » ضار لأن أبدان العارفين لا تتلذذ إنما تَسعَد أرواحهم .

بحري بلا شاطئ : عبارة للشبلي وردت في مجرى كلام له في مجلسه : أنتم أوقاتكم مقطوعة ووقتي ليس له طرفان وبحري بلا شاطئ . يعني أن الحال الذي خصه الله به لا نهاية لها ولا انقطاع .

صاحب قلب : تقال لمن ليس له عبارة اللسان وفصاحة البيان عن العلم الذي اجتمع في قلبه . وكان الجنيد يقول إن أهل خراسان أصحاب قلوب . يريد متصوفة خراسان . وهذا لأنهم لا يفصحون في العربية فتتكلم قلوبهم بدل ألسنتهم .

ربُّ حال : تقال لمن هو موصول بحال من الأحوال كالمحبة والخوف والرجاء والشوق .

صاحب مقام : أن يكون له مقام خاص ارتهن به مثل الورع والزهد والصبر والمعارضة .

بلا نفس : يقال فلان بلا نفس أي لا تظهر عليه أخلاق النفس لأن من أخلاق النفس الغضب والحدة والتكبر والشره والطمع والحسد .

صاحب إشارة : لمن يكون كلامه مشتمل على اللطائف والإشارات .

أنا بلا أنا : يقولها من يتخلى عن أفعاله في أفعاله أي من لا يفعلها لنفسه . وهو أيضاً من تخلى عن حظوظ نفسه . ويراد بها أيضاً تسليم الذات للمحبوب . وعليه قول القائل :

يا منيـة المـتـمني   أخـــذتني بك عني

أي جردتني من أناي . والتخلي عن الأفعال في الأفعال عند التاويين فالحكيم يعمل وينسحب .

مراتب الداخلين في السلك

مـريد : مر تعريفه .

متوسط : من قطع شوطاً في المريدية واكتسب أحوالاً ولم يكتسب مقامات .

سالك : هو الواصل بعد أن مـر بطوري المـريد والمـتوسط . وله مـراتب ودرجـات تخـتلف بحـسـب استعداداته .

عارف : هو السالك في أعلى مراتبه . وهو المراد أيضاً .

قطب : هو العارف الأعلى الذي صارت تدور عليه حركة الخلق . ويسمى الغوث في حال اللجوء إليه . والقطبية مرتبة القطب . والتصوف القطباني استعملته لتمييزه عن التصوف العادي لعامة المتصوفة وصغارهم . والغوثية كما مر معنا من قبل حركة من القطب لحل معضلة تواجه فرداً أو مجموعة من الناس .

الفقير : الاسم الشائع للمتصوف لأن الفقر هو مناط شخصيته المنخلعة من رق المال والتملك . وجمعه فقراء وأهل الفقر .

أهل الحق : المتصوفة كما يسمون أنفسهم .

المتصوف والصوفي : مترادفان . وبعضهم يجعلهما مرتبتين : المتصوف أولاً ثم الصوفي ، أخذاً من صيغة الاشتقاق تفعّل التي تفيد الحصول التدريجي .

المسلّك : من يتولى تعريف المريدين الطريق إلى التصوف أي من يدخلهم في السلك .

تقييم

اختلفوا في أصل اشتقاق التصوف والأكثر أنه من الصوف وهو لبس الفقراء والزهاد إذا لم يكن محكم النسج وكان هو الغالب . وما أحكم نسجه منه يتنافس فيه الأغنياء والحكام والمثقفون . والصوف العادي النسج خشن وفج لا يستروحه هؤلاء فيفضلون عليه الحرير والكتان والقطن . وقد نهى الإسلام عن لبس الحرير للرجال ونهى عمر بن الخطاب الولاة عن لبس الكتان وترك لهم الصوف والقطن . ويلبس فلاحونا في الوقت الحاضر قماش يسمى البِشْت من الصوف الفج ويقول العراقيون في أمثالهم : « يا بو بشت بيش بلشت » يضربونه للفقير المستضعف الذي يدخل في خصام مع صاحب سلطة أو تاجر أو عسكري أو مثقف . وقد تكون لكلمة صوفي علاقة بالكلمة العبرية صوفا التي تفيد معنى المشاهد والكشاف والمتنبئ وهي أصيلة في الساميات (لعل صوفا اليونانية منها) . على أني أميل إلى تأكيد علاقتها بالصوف لأن التصوف بدأ كحركة اجتماعية قوامها الزهد ومعارضة نمط الحياة الإقطاعي لأرباب الدولة وأبناء الطبقات المالكة . ولم يبدأ كحركة فكرية وإنما دخل في الفكر لاحقاً . ومن حاول الابتعاد عن الصوف من الباحثين المعاصرين ليبحث عن أصول أخرى ذات تعلقات فلسفية ثقافية فإنما يصدر عن مزاج المثقفين النافر أو المستحي من الصوف ولبسه . ويعاني تاريخ التصوف اليوم من تدخلات خارجية سعت إلى مصادرته لحساب الثقافة الصرفة ، وتظهر كتب جديدة أو قديمة محققة مطبوعة بأموال الأغنياء والحكومات ومؤلفوها ومحققوها يرفلون في نعيم الدارين . والأسوأ من هذا أن تظهر فئات تدعي الانتساب بالقرابة أو بالسلك إلى أقطاب مشاعيين فتحمل أسماءهم للإثراء على حساب الجياع حيث تتشكل أُسر أرستقراطية تحمل الاسم ولا تعرف المسمّى . وقد انتهى التصوف بفرعيه الاجتماعي والفلسفي بعبد الكريم الجيلي المتوفى عام ٨٣٢هـ . وبقيت بعده كتب الطبقات التي تؤرخ له أو تشرح أو تعيد ما كتبه أو نطق به الأقطاب في العصر الإسلامي الذي لا يتجاوز جيل القطب الأخير عبد الكريم . وليس لأحد أن يدعي الانتساب إلى السلك مع غياب المسلّكين . وإنما عدنا إليه ضمن العودة إلى التراث ونحاول بعثه وتطويره بالدمج بينه وبين الماركسية الاجتماعية وإثراءه بالتصوف الصيني المسمى بالتاوية . ويوفر تصوفنا الاجتماعي وتاويتنا معاً الأساس لبناء شيوعية القاعدة شيوعية جذور العشب على أنقاض شيوعية القمة شيوعية البرجوازيين المتمركسين . وقد نشرنا في المدار الأخير المكرس للنصوص مشروعاً للهيئة المشاعية للعراق ينطلق من التصوف الاجتماعي وشعار عبد القادر الكيلاني : « إيجاد الراحة للخلق » ومشروع « المجتمع العظيم » للتاويين ، مدمجاً بالتنظيم الماركسي ومستلهماً تجربة كومونة باريس وقرامطة العراق وحركة المسيح ومزدك والغفاري .

***

يتداول كتابنا هذه الأيام حديث مكرور عن «الفشل» مترجم عن اللغات اللاتينية والجرمانية . فالتاوية فشلت والمسيح فاشل وفلاسفة الإسلام فشلوا . والمتصوفة فشلوا . والماركسية فشلت . وغيفارا فاشل . وثورة أكتوبر فشلت والبلاشفة فشلوا والشيوعية الصينية فشلت . ولم ينجح إلا الكتاب ومشروعاتهم المستقلة عن بعضها والمتناحرة مع بعضها على براءات الاختراع حيث يقف كل باحث عدا من حافظ على أخلاق العلم في قلب الحياة والتاريخ ليديره بيده في حركة استزلام على الموتى/ الفاشلين كلهم من باحث ناجح حيث فشلت الحضارات وصناعها وشهداؤها وانسحبت من التاريخ .

لعل أبو يزيد البسطامي كان قد استشرف في أحد تجلياته هذه المسرحية الهزلية عندما قدم وصفة التصوف لرجل قال له إنه يتعبد من ثلاثين سنة ولم يصل فأفهمه أن الوصول لا يكون بالعبادة بل بأن تخرج في هيئتك هذه وتركب على عصا وتأخذ بالهرولة في السوق وخلفك الصبيان يصفرون ويهتفون . وعندها تصبح قطباً صوفياً .

نعم! إذا كانت النفوس كباراً تعبت في مرادها الأجسام . والعكس صحيح . والتصوف ثقافة اجتماعية ذات رس مشاعي تتلبس نفساً كبيرة تتهاوى أمامها هيبة الحاكم ودولته وهيبة المال وأصحابه وتتطاير هواجس السمعة والشهرة والنجاح وبراءات الاختراع فيكون تحقق الهوية الثقافية في الجلوس مع الفقراء ومساعدتهم في تنظيف ملابسهم من القمل حين يعجز المثقف الكوني غير الناجح عن توفير الصابون لهم لأنه مثلهم لا يملك شيئاً .

بدأ التصوف مع ابراهيم بن أدهم . وقبله ظهر أشخاص لا يتسلكون فيه لكنهم يحملون بعض همومه وكأنهم كانوا إرهاصاً به . وقد رسموا خط الثقافة الإسلامية المتماهي مع الخَلْق والمتناحر مع الدولة وفيهم متكلمون وفقهاء وأحبار اشتملوا على ضمائر مشاعية لقاحية فكرهوا الدولة وأربابها وتضامنوا مع ضحاياها . وقد قُتل مؤسسو علم الكلام كلهم في ساحة القتال ضد الاستبداد الأموي واصطف فقهاء القرن الأول بأكثريتهم الساحقة مع المعارضة ومارسوا وظيفتهم كحقوقيين لا كرجال دين ولم يبق للأمويين غير الشعراء . ويفسِّر هذا الوضع اشتمال كتب طبقات الصوفية وما في حكمها على تراجم شخصيات سابقة لظهور التصوف اعتُبروا في عدادهم وهم في الحقيقة ليسوا منهم وإن يصح اعتبارهم مبشرين بهم . ولذلك تستشهد بهم كتب التصوف كما لو أنهم من أساتذته . ويتصنف في هذه الفئات عامر العنبري الذي تترجم له كتب الطبقات على أنه صوفي وهو تابعي من تلامذة سلمان الفارسي ، ومالك بن دينار وعبد الله بن المبارك وسفيان الثوري وسفيان بن عُيينة وأيوب السختياني وطاووس اليماني وداود الطائي وابن السماك الكوفي وأمثالهم وهم زهاد معارضون ومشفقون على الخلق إلا أنهم ليسوا متصوفة . وقد ذكر القُشيري في رسالته أن اسم الصوفية ظهر لأول مرة في القرن الثالث . لكن بدايته يجب أن تكون مع ابراهيم بن أدهم في منتصف القرن الثاني فهو أول من استعمل مصطلحات الصوفية ونطق بأساسيات مذهبهم وتكلم بلغتهم . وقد بينت أنه جاء من بلخ بأفغانستان الحالية المتاخمة للصين مما يبعث على التخيل أنه اطلع على شيء

من التاوية . وهذا كما قلت تخيل لا يسعنا أن نزيد عليه من دليل متورخ وإن كان يسعنا أن نتخيل إمكان النقل الشفوي أي أن يكون قد سمع عن التاويين ونظرائهم من حكماء الصين الذين كانوا معروفين في آسيا الوسطى قبل الإسلام . وآسيا الوسطى كانت مجال نفوذ سياسي وثقافي للصين إلى حد أن الطبري حين تحدث عن وصول قتيبة إلى كاشغر ، حاضرة تركستان الشرقية عنونه بهذه العبارة : « وصول قتيبة إلى أرض الصين » . ومهما يكن فالتصوف بدأ في سياق طبيعي انتظم الإرهاصات التي تضمنت أساسياته وإن لم تتكلم بلغته ، فلم يكن نشأة في فراغ .

سار التصوف بمنحييه عبر تاريخه الذي امتد قريباً من ستة قرون . وكانت البداية التصوف الاجتماعي إذ كان هذا خط « المؤسس » ابن أدهم ، وبدأ التفلسف مع أبو يزيد البسطامي من غير أن يصبح مدرسة متميزة إلا مع ابن عربي في القرن السادس . وفلسفة البسطامي مفرغة في شطحاته التي هدمت جدران المعتقدات لتوجد غرار تفكير خارج الأطر الدينية المتوارثة . وقد صدم البسطامي بشطحاته العقل الإسلامي فأخرجه من جمجمته ليخرق في فضاء واسع يسبح فيه بحرية شبه مطلقة ووجه ضربة إلى التفكير من خلال المقدس إذ تهاوت المقدسات على لسانه لتصبح أموراً عادية يتلاعب بها تبعاً لما يوصله إليه سيلان ذهنه . وبتذليله المقدس النبوي لم يذهب كثيراً إلى الربوبية فقد استمر جموحه صاعداً حتى اصطدم بالعرش فأنزله إلى الأرض أو ارتقى هو عليه تبعاً لتجلياته صعوداً ونزولاً . وأزال الحواجز ما بين الأرض والسماء بتقرير الندّية بين الإنسان والرب . إن التصوف الفلسفي ينكر مخلوقية الروح ومن ثم لابد أن ينكر مفهوم العبودية كعلاقة بين الخالق والمخلوق وقد أنكرها البسطامي بالشطحة التي قال فيها الله يخاطبه : « كل العالم عبيدي غيرك » . على أنه لم يحذفه من الوجود لأنه يبقى في حاجة إلى روح كونية يتخذها له بُراقاً يعرُج به في عالم الملكوت الأعلى متحرراً من رق الحسية الأرضية . ولم يعطله عن الفعل إنما حركه من خلال إنسانه هو . والحق يتحرك بالإنسان ولكن لا أي إنسان فلابد له من إنسان يخرق ضرورات الطبيعة ويعيد صياغتها بعقله فيضاهي به سيرورة الخلق التي أنتجت الطبيعة على حالها هذه من الكمال والنقص . إن البشرية جوهر واحد إلا أنه يتشخص في أفراد متغايرة وليس كل فرد إنسان يصح عليه ما يصح على فرد إنسان آخر . وعندما نتحدث عن تأله إنسان فليس هو أي إنسان إذ لابد لهذا الطور من أسباب توصل إليه يحصّلها إنسان معين بالكدح والمجاهدة . وكل إنسان يكدح ولكن لغايات مختلفة وعندما يكدح إنسان ليصبح حداداً أو نجاراً فإنه يصل إلى هذه الغاية ويستقل ببلوغها في حين يعجز إنسان متأله عنها . ولكي يصبح الإنسان حداداً أو نجاراً يحتاج إلى وقت وجهد وبراعة لا تتوفر لإنسان متأله . والإنسان الذي يكدح لكي يتأله يصل أيضاً إلى غاية لا يصل إليها الحداد والنجار . إن تقسيم العمل ليس في الاقتصاد وحده بل في جميع مناحي الحياة . وما بلغه البسطامي لا يتهيأ بلوغه لغيره إلا بشروطه التي بلّغته غايته[١] . ومثلما ينتفع الناس بعمل الحداد والنجار ينتفعون

(١) من هذه الجهة قال بعضهم إن أرواح العامة مخلوقة وأرواح الخاصة غير مخلوقة . والعامة ليسوا هنا العوام بل من هم خارج سلك التصوف .

بعمل البسطامي ومن في حكم مهنته وللانتفاع بالمهن كلها طرق ووسائل ومراتب ودرجات تختلف تبعاً للمضمار الذي يتحركون فيه وتبعاً لنوع الاختصاص .

إن تحرر الإنسان من العبودية يمر بمرحلتين : إحلال العبودية لله محل العبودية للبشر تبعاً للقرار الإسلامي ـ المسيحي في ذلك : كن عبد الرب لا عبد الخلق . وهذا التحرر لم ينجز بعد . فمايزال الإنسان عبداً للإنسان في معظم أنحاء الدنيا . وتحت الانحراف الديني يتم الجمع بين العبودية لله والعبودية للبشر خلافاً للقرار الإسلامي ـ المسيحي . ويرجع إلى هذا الوضع التأكيد المتواصل لمفكري الإسلام على الفصل بين العبوديتين وجعل العبودية لله مشروطة باللاعبودية للبشر . وهذا الجهد قام به المتصوفة أكثر من غيرهم . ولعله السبب في كثرة استعمالهم اسم العبد للإنسان وقلة استعمال اسم المؤمن إذ العبد صفة مشتركة للناس بغض النظر عن أديانهم وإيمانهم تجعلهم متساوين أمام الله ومشروطين باللاعبودية لغيره . ويبدو أن بعض الأقطاب استعجلوا أو نفد صبرهم وهم ينتظرون إنجاز لاعبودية البشر لإنهاء العبودية لله . ولعل إعلان البسطامي هو من نتائج هذه العجلة . وهذا شأن يخصه . فهو بعد أن تحرر من العبودية للغير وانعتق من الأغيار الحاكمة عليه وصار سيداً لنفسه التفت إلى القيد الأخير الذي يحد من شعوره بالسيادة التامة فألغى عبوديته لله . وقد جرى على هذا القرار أقطاب التصوف الملحد من بعده بإعلانهم « أن الروح لم يقع تحت ذلك كن » أي أنه ، روح الإنسان ، غير مخلوق ، وأنه بالتالي ليس عبداً للخالق ، فالمخلوقية ذل حسب اللغة الجاهلية ، والعبودية لله قيد على جوهر الإنسان . ولذلك كان بعضهم يحتج على من يسميه عبد الله . وهذه التسمية شاعت في الإسلام لمن تلقاه ولا تعرف اسمه فتناديه يا عبد الله أي يا فلان .

ومازال بيننا وبين التحرر من عبودية الإنسان للإنسان مسافة بعيدة تسبق تحريره من العبودية لله . ولا يعني هذا أن البسطامي فشل في هذا المقام . فهو قد أحرزه لشخصه وصنع منه غراراً يناضل مَن بعدَه للوصول إليه . وأفذاذ البشر مبكرون دائماً لأن نومهم خفيف .

البِسطامي هو أستاذ التصوف الفلسفي . وأقرب تلاميذه إليه أبو بكر الشبلي ثم الحلاج : الشبلي عن طريق الشطح والحلاج بالشطح والتأليف . والشبلي يجمع بين التصوف المعرفي والتصوف الاهتيامي فقد كان كما رجحنا عاشقاً لحبيبة أنسية لم يبُح باسمها . والحلاج محب لا على التشخيص ، ومعرفي ، واجتماعي ـ مشاعي فهو نبتة سقيت بالأنهار الثلاثة . وتطوّر التصوف المعرفي ببطء عبر المكي في « قوت القلوب » والسرّاج الطوسي في « اللُمَع » والكلاباذي في « التعرف » حتى بلغ ذروته في محي الدين بن عربي الفيلسوف الأكبر للتصوف . وبالصدفة أو بغيرها عاصره قطب التصوف الاهتيامي عمر بن الفارض . وابن عربي فيلسوف يجب ضمه إلى فلاسفة الإسلام ودراسة نظرياته الفلسفية وأخصها وحدة الوجود كإنجاز للفلسفة الإسلامية . وكان يجب في الحقيقة على العلامة الشهيد دراسته في باب الفلسفة من نزعاته لا في باب التصوف . ولو أني رأيته ، قدس الله سره ، لنبهته إلى ذلك .

ومع ابن عربي تبلغ رشدها مبادئ صوفية أرساها مَن قبله واستقرت عنده ثم استمرت بعده عند ابن سبعين وعبد الكريم الجيلي . وهذه هي موجزة بعدما فصلناها في المدارات :

١ـ إقرار التساوي بين الأديان في الحق . وبين الأديان والإلحاد في الحق . وبين الأديان السماوية والوثنية في الحق أيضاً . وإبطال دعاوى احتكار الحقيقة لأي طرف . وبالتالي رفع يد الاضطهاد والقمع من دين متسلط على دين آخر وإيقاف مد الحروب والصراعات الدينية .

٢ـ جعل الولاية مكافئة للنبوة والحديث عن خاتم الأولياء بالتوازي مع خاتم الأنبياء مع طموح إلى إعلان نبوة القطب يعرقله حديث لا نبي بعدي .

٣ـ تكسير جدران العقيدة لإطلاق العقل من جمجمته حتى يفكر بلا قيود . ولإكمال حرية العقل قام بخطوة أخرى لتكسير قوانين المنطق . وقد جرى ذلك لحساب الحدس والديالكتيك حيث يشترك الصوفية مع التاويين في أبوة المنطق الديالكتيكي الذي ساهم فيه بقسط وافر أيضاً فيلسوف الإغريق هيراقليطس . وإلى منهج الحدس والديالكتيك يرجع الفضل في ثورة الشيرازي الفلسفية وهو فيلسوف وإشراقي في آن واحد ومن وراء الإشراق نفذ إليه هذا المنهج الذي أخرجه من أسوار المنطق الصوري ليطلع من ورائها على حركة الجوهر ووحدته الضدية الفاعلة لهذه الحركة . ولو بقي الشيرازي داخل منطق أرسطو لبقي واحداً من شراحه .

٤ـ إنكار مبدأ سعادة الدارين ولكن فيما يخص القطب الصوفي . وهذه لم تكن عند ابن عربي بنفس وضوحها عند أقطاب التصوف الاجتماعي فهو قد أنكر التعذيب بالنار وفسره بين أن يكون ضرباً من النعيم اختص به أهل النار أو أن يكون موقوتاً على قدر خطاياهم ثم يتحول إلى نعيم . وجعل نعيم الجنة روحياً لا مادياً . هذا مع قوله الذي نقله عنه الشيرازي بأن الحياة مستمرة ولن تتوقف ، بما يفضي إلى إنكار القيامة .

هذه الأسس القائمة للتصوف الفلسفي تلقاها ابن سبعين في الجيل المباشر بعد جيل ابن عربي وأعاد إنتاجها في كتبه ورسائله ووسع نطاق انتشارها . وابن سبعين كابن عربي وحدة وجودي ، ديالكتيكي ، ربوبي ، وأممي من جهة مذهبه في المعتقدات . وقد ترك وراءه فرقة تتسمى باسمه كانوا يستهينون بالشعائر ولكن من غير انحلال أخلاقي كالإباحتية . وبعده بمئة عام يأتي عبد الكريم الجيلي فيجدد مذهب ابن عربي بجميع عناصره ليكون خاتمة الأقطاب في خط التصوف الفلسفي . ومما حيرني أن تهمل كتب الطبقات والتراجم ذكر هذا القطب الجليل فلا يترجم له الشعراني ولا ابن الملقِّن ولا السخاوي ولا ابن العماد ولا المُناوي فهل خفي عنهم شخصه أم استعاذوا بالرحمن منه فتركوه في العتمة ؟ لا يسعني الجزم لأن المُناوي منهم تبنى الحلاج ودافع عنه والحلاج أخطر على الدول والنظم الاجتماعية من الجيلي ويكافئه في الخطر على الأديان .

التصوف الاجتماعي حركة نضال في ساحة المشاعية الآسيوية رفيقه فيها فلاسفة التاو والمسيح . ولا أعرف لهم رفيقاً في حضارات الشرق الأخرى ، الكبيرة ، أعني مثلاً حضارة الهند فقد عاينت فلسفتها ثم أطبقت دفتي الكتاب إذ لم أجد إلا الدين . ومن حق الشيوعي الهنغاري لوكاتش أن ينعى عليها سلبيتها واستسلاميتها وأن يفسر بها منح جائزة نوبل للشاعر طاغور المعجب بالحكمة الهندية القديمة والاحتلال البريطاني للهند على السواء . ولم يكن للساميين والمصريين القدماء حضور في هذه الساحة سوى أنهم لامسوا شكلاً من الصراع بين المشاعية من جهة وبين العبودية والإقطاع من جهة أخرى إلا أن ثقافتهم لم ترتقي إلى درجة استيعاء الصراع وإيجاد حكمة تتبناه وحكماء يناضلون في الساحات الكبرى ضد الدولة والأغنياء دفاعاً عن حقوق الخلق . والخلق عاصب مشترك بين التصوف والتاو الذي يسميه « رن » . والمتصوفة هم الذين أعطوا لكلمة خلق مدلولها على الشعب وانتقلت عن طريقهم إلى لغات الشعوب الإسلامية فصرنا نقرأ فدائيين خلق أي فدائيي الشعب وخلق بنكس ويعني مصرف الشعب وخلق بارتي ويراد به حزب الشعب . أما رن التاوية فيضاف إليها « مِين » لتكون الشعب وتكون رن وحدها للدلالة على الإنسان والإنسانية . واستعمل الصوفية أيضاً عامة وعوام ، وردوا على من يرادف العوام بالغوغاء فميزوهما فالعوام هم الذين سلمت صدورهم واستقامت أفعالهم وحسنت أخلاقهم فإن خلوا من ذلك فهم الغوغاء لا العوام . وبإدراك هذا الفرق نعرف أموراً كانت مختلطة علينا كأن يقال إن العامة تحارب الفلسفة وتضطهد الفلاسفة وأنها تتحرك بفتاوى رجال الدين ضد المارقين . وحقيقة الحال أن العامة تحترم المثقف النزيه الزاهد ولا تضطهده وإنما هذا شأن الغوغاء . وفي كل مجتمع ومعشر غوغاء يحركها رجال الدين أو غيرهم لأغراض يرسمونها لأنفسهم . والغوغاء الدينية وجدت في العصر الإسلامي واستعملها رجال الدين ضد أهل الفكر ولو أنها لم تكن ساحة مفتوحة لهم لأنهم لا يملكون سلطة الدولة وإنما يتحينون غفلتها للتحرش بمن يتهمونهم بالمروق . أما العامة فتتحرك فقط لفتاوى الجهاد ضد الكافر الأجنبي وهو الأمر المشترك الوحيد بينها وبين رجال الدين والدولة . وماتزال عامتنا كما عرفتها في العراق على موقفها من أهل الفكر وهي تسمي المثقف « عارفة » على زنة نابغة وإذا آنست لديه محبة لها واهتماماً بشئونها تقترب منه وتسأله وتستشيره وإذا أفتاها الملا بزندقته أو ما يشبه ذلك تتريث في أمره فتبرر وتعلل .

ونضال المتصوفة الاجتماعي موجه لرفع الضيم عن الناس وتوفير سبل العيش لهم . وربما وقف المرء على مفارقات في كلام المتصوفة عن التوكل والزهد والصبر وتزول المفارقة بمعرفة المراد من هذه المفردات وتمييزها عن مضمونها الديني الذي يجري على لسان أهل الدين . فعند هؤلاء يطلب التوكل والزهد والصبر من عامة الناس ومن عمومهم دونما تمييز بين خاصة وعامة وبين حاكم ومحكوم ومالك ومحروم . وتختلط بواقع الفساد الذي يتلبس أوساط الأكليروس في كل ملة فيرمي ثقل الإلتزامات الدينية على الناس ويرفعها عن خاصتهم من الحكام وأهل المال . ورجال الدين في أكثريتهم ليسوا زهاداً ومظاهر الحياة الدينية باذخة مترفة يُبالَغ في زينتها وزخرفتها . وترتكب في ذلك جرائم إنسانية كالذي يقوم به

العراقيون والإيرانيون من الإنفاق الهائل على مراقد لشخصيات شتى كبيرة وثانوية معروفة المرقد أو مشكوكة النسبة إليه . ويصل الإسراف حدوداً قصوى تقرب من الخيال مع ما يعانيه الشعبان الإيراني والعراقي من الأزمات المعيشية التي تصل إلى حد المجاعة في العراق والفقر المدقع في إيران . والمناضلون الاجتماعيون من المسلمين القدماء ينكرون ذلك ويتهمون فاعليه بالخروج على مقتضى العدل والشرع . وليس لدى رجال الدين دليل من الكتاب والسنة وآثار الأئمة يجيز لهم تحويل حقوق الفقراء إلى المراقد إلا أنهم يجرون على نهج سائد لدى الأكليروس الديني في شتى الملل . فالكنائس الأوربية والمعابد البوذية والهندوسية لا تختلف في شيء عن المساجد والمزارات الإسلامية لاسيما الشيعية منها . وهذا هو شأن الدين في كل مكان وزمان وفي جميع الملل والحضارات .

هكذا فالحديث عن الزهد والتوكل في الأوساط الدينية موجه إلى الفقراء حصراً .

وتنقلب الآية عند المناضلين الاجتماعيين ودعاة العدل . ففي وقت مبكر من العصر الإسلامي يرفض عمر بن عبد العزيز تجديد أساطين الجامع الأموي لأن المساكين أحق بالمال من الأساطين . ويتمسك بهذه المعادلة اللادينية من اعتبرناهم ممهدين للتصوف من الأحبار والمتكلمين والفقهاء . وقد مر بنا حديث عبد الله بن المبارك وهو ثري كان يوزع ما يفيض عن حاجته إلى الفقراء ويرفض الإنفاق على بناءالمساجد . وحَكَم سفيان الثوري بالإثم على من يبني بناء باذخاً مزخرفاً من مسجد أو قصر . وأنكر الغزالي بناء المساجد مع وجود فقراء يحتاجون إلى المال كما جاء في رسالة «الكشف والتبيين» . وقد احتوى كتاب الشعراني «تنبيه المغترين» على مواد كثيرة في هذا الباب . وبذلك لم تقتصر المعارضة على بناء القصور بل امتدت إلى بناء المساجد والمزارات مادام هناك فقراء هم أحوج إلى المال[1] . واستأثرت مشكلة الجوع بالهموم الصوفية وجعلوها أم المشكلات وجعلوا معالجتها أفضل من أي عمل ديني أو دنيوي . ولم يتركوها لليوم الآخر لأن القلبية الصوفية كانت ملزوزة بالمشهد اليومي للجياع . والصوفي يجد سعادته في إشباع جائع أي في تحقيق سعادة حسية لإنسان محروم . ومن إحساسهم بجوع الشعب كانت معارضتهم القاطعة للدولة والأغنياء لأنهم يحمّلون هذين الطرفين مسئولية الجوع . ويأتي ذلك من موقع الدولة في المجتمع الآسيوي بوصفها المالك الفعلي للثروات الاجتماعية وهي التي تحتكرها وتوزعها على الأقلية وتمنع منها الأكثرية . وهم يشاهدون بأنفسهم ما تفعله الدولة بالأموال وكيف تهدرها على القصور وتنفقها في الملذات وما تشقه من مسارب الإنفاق الخيالي المطابق لمفهوم السفه الخاضع للحجر الشرعي . وقد أدار المتصوفة والأحبار القبصوفيون معارك الصراع الطبقي مع الدولة في المقام الأول فحكموا عليها باللعنة واعتبروها دنس خالص لا يصح الاقتراب منها لأن من يلامسها يتلوث ويفقد قلبه ليصبح من شياطين الإنس . ويأتي إنكارهم للأغنياء من نفس الساحة الملزوزة بالصراع الطبقي .

---

(١) رددت هذا الرأي جريدة عراقية معارضة في أواخر الأربعينات هي جريدة الأهالي للزعيم الوطني كامل الجادرجي فعطلتها الحكومة . والحكومة التي عطلتها هي التي أنشأت المبغى العام وغمرت بغداد بالنوادي الليلية...

ومذهبهم في معارضة الثراء هو مذهب سابقيهم من حكماء التاو والمسيح والمزدكيين الفرس . وتبنى المعارضة هنا على مناطين : الأول إن تركّز المال في أيدي فئة قليلة يعني بالضرورة حرمان الأكثرية منه . وكما بيّن الفخر الرازي في التفسير فإن وجود مال زائد عند إنسان يقابله حرمان إنسان آخر من المال لأن الأموال محدودة وإذا انحصرت في أيدي قليلة لم تصل إلى جميع الناس . وهذه النظرية يوجد اليوم من يحاول دحضها بالاستناد إلى الوضع القائم في الغرب حيث يوجد أغنياء يملكون ما كان يملكه الأباطرة والسلاطين وتوجد في نفس الوقت فئات واسعة من الشعب تحصل على حقوقها المعيشية بالمستوى المعقول . لكن هذه حالة استثنائية لأن الغرب يستولي على جميع ثروات العالم ويضخها في بلدانه ومع تراكمها الهائل فإن ما يستأثر به الأغنياء منها لا يمنع من بقاء جزء منها يصل إلى الشعب ليس كل الشعب بل قطاع واسع منه . وفي حديث لي مع يساري بريطاني قلت له إننا نستطيع إشعال الثورة في أوربا . فسألني كيف ؟ قلت بقطع النفط عنها وسحب أرصدتنا من مصارفها وإغلاق أسواقنا أمام منتجاتها ، فعندئذ لن يكون باستطاعة الرأسماليين رشوة جزء كبير من الشعب لإسكاته . وقد أقر بالفكرة نظرياً إلا أنه قال « إن الرأسماليين سيتحولون عندئذ إلى طغاة من النوع الموجود عندكم ويغرقوا الشعب في الدم » . ومهما زادت الموارد بفعل التطور الصناعي فإن تركيز الثروة في أيدي قليلة يؤثر على نصيب الشعب منها فلا تتوفر الموارد الكافية لإشباع حاجاته .

السبب الآخر لمعارضة الثراء عند المتصوفة وعامة مفكري الشرق أنه يؤدي إلى الترف ، والترف مفسدة للإنسان ، إذ أن وجود المال الزائد عن الضروري يدفع صاحبه إلى توسيع دائرة شهواته ويخلق عنده نزعة بهيمية تشدد من أنانيته وذاتيته المفرطة وتحجبه عن الإحساس بمصالح غيره وحقوقهم ومشاعرهم وتغرقه في اللذائذية . وفي ذلك مسخ لجوهر الإنسان الذي استطاع بفضل العقل أن يعيد ترتيب مطالب الطبيعة فيحصرها في نطاق الضروري ليعطي فسحة لتطوره الروحي الذي لا تفكر فيه الطبيعة . والإنسان في نظر الطبيعة لا يختلف عن الحيوان والنبات وله نفس الحاجات وهي الأكل والشرب والجنس . وهذه تتأمن أكثر بوجود المال ثم تخرج عن حدودها القصوى الضرورية فتصبح مطلوبة لذاتها نتيجة للثراء وعندها يستحيل الإنسان إلى بهيمة تأكل وتشرب ولا أقول تنكح لأن الحيوان لا يمارس الجنس إلا لحفظ النوع والإنسان يمارسه لأجل الشهوة فهو هنا أدنى حضارة من الحيوان . وهذا على أي حال حكم الطبيعة . لكن الإنسان العادي ، العامي ، يضبط شهواته ويقننها حسب إمكاناته أما الثري فيطلق لها العنان فيَفسد ويُفسد . والمال مظنة طغيان كما نطق به القرآن « إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى » وللطغيان مصدرين : السلطة والمال . والأول في نهج البلاغة في قوله : « من ملك استبد » أي من كانت له سلطة . وهذه طبيعة السلطة كما شخصها ابن خلدون وطبيعة المال كما شخصها القرآن . ونحن نجد عليه مثالاً اليوم في جبروت الطغم المالية التي تتحكم في سياسة الغربيين وتشدد من عدوانهم على الشعوب إلى حد التهديد بإفناء بلدان بأكملها بالقصف الذري . ولا علاج لهذا الشؤم غير الاستجابة لآراء

مـفكري الشــرق بإعـادة توزيع الثـروات على الناس حـتى لا تتـجـمع في أيدي قليلة أي في منع الكنوز ومصادرتها حيثما وجدت وتركزت . إن الثقافة البرجوازية الغربية تصور هذا المبدأ على أنه شكل من الزهد الديني في مصادرة تغض النظر عن واقع العلاقة بين الدين والترف وما يكلفه الدين برجاله ومؤسساته من تكاليف باهظة تُهدر على المباني والطقوس والحياة الناعمة لرجال الدين . وتخلط الثقافة البرجوازية الغرباوية بين التصوف والدين وبين التاوية والدين . والتصوف كما عرفناه الآن نقيض الدين وغريمه الأكبر أما التاوية فهي لم تواجه الدين أصلاً لأن الصين وحضارتها خاليان من الدين . والصراع الذي عاشه العالم الأوراسي بين الدين والفلسفة لم تعرفه الصين . وينبغي الكف عن هذا الدمج العشوائي بين الدين والروح فهو من أوهام مزوري التاريخ وأباطيلهم . إن الفكر الشرقي ليس هو اللاهوت الشرقي فبينهما مسافة كالتي بين العقل والإيمان . وبقدر ما كانت للدين من غلبة وهيمنة كان للفكر مجاله الرحيب في الحركة المضادة . وحياة الشرق ليست هي السلطة السائدة من زمنية ودينية بل هي أيضاً المعارضة ، ذلك المنحى البعيد الذي يتجاهله المستشرقون وشراحهم من الشرقيين للمحافظة على الوهم الديني . إن التنوير الفرنسي للقرن الثامن عشر هو فصل صغير أمام فصول التنوير الإسلامية والصينية . ومقابل جان جاك روسو وفولتير ومونتسكيو يوجد من يكافئهم في الشرق عدداً وقوة . لكن الغربيين لم يفهموا الروحانية إلا من خلال الدين ومن هنا كانت ثورة بعضهم على الدين وقوعاً في المادية الصرفة لا المادية العلمية في حين كانت ثورة الشرقيين على الدين فرزاً بينه وبين الروحانية فكان مفكرو التنوير من الإسلاميين والصينيين روحانيين بقدر ما كانوا زنادقة إذ لم تنفصل الزندقة عن الروح بل بقيت في الحقيقة مشروطة بها . وثمت مقابل حاد في تراث الشرق ما بين لذائذية رجال الدين وروحانية الزنادقة فالزنديق الشرقي ، بقدر ما يتعلق أساساً بتراث الإسلام والصين ، زاهد ، متواضع محب للشعب ورجل الدين والدولة جشع متكبر معادي للشعب .

إن التدين لا يشترط الزهد . وكان سلاطين المسلمين بعد علي بن أبي طالب متدينين ربما أكثر من علي إلا في القلة من سفهائهم كالوليد بن يزيد . وكانوا لذائذيين في نفس الوقت . كان الرشيد يصلي في اليوم مئة ركعة إضافية ، (كانت صلاة محمد لا تزيد على إحدى عشرة ركعة) وكان يحج عاماً ويجاهد عاماً . والرشيد في نفس الوقت وحش جنسي وبهيمة لذائذية . وهذا هو الوصف العام لجميع حكام الدول الإسلامية عدا أنفار قلائل مثل نور الدين الشهيد وصلاح الدين الأيوبي . وكان صلاح الدين متدين وزاهد وقد يرجع ذلك إلى تكوينه الكردي . لكن الصفة العامة لأكثرية السلاطين هي التدين واللذائذية . سوى أن رجال الدين يبشرون بالزهد ويجعلونه من لوازم التدين الشعبي أي تدين عامة الناس وهذه من أحابيلهم : أن يتركوا النعيم المادي للخاصة ويحكموا بالحرمان على العامة . والعلاقة بين الخاصة والأكليروس لا تحتاج إلى بيان فهي من حقائق التاريخ المتوارثة .

التصوف ليس حركة تامة الانسجام . والحقيقة إن التصوف كحركة سلبه أكثر من إيجابه فقد دخل

إليه أشتات من الناس فيها الصالح والفاسد والنزيه والخائن والزاهد والانتهازي . ولا يمكن تزكية صغار المتصوفة إلا بالانتقاء وإنما وجد شباب ذابوا في الوجدان الصوفي اهتياماً وأخلصوا الحب لله من خلال حبيباتهم الأنسيات ، والكثير ممن عداهم خلطوا السلك الصوفي بزوائد طارئة عليه حملوها معهم من خارجه . وقد تعرضت حركتهم للكثير من النقد الجارح حتى صاروا مضرب الأمثال في السلوك المستهجن فقيل كما نقله الزَبيدي في «تاج العروس» : «الصوفية زفانة حفانة» أي يرقصون ويحفنون الطعام بحفناتهم . والزفن الرقص . ومن الطرائف المروية عنهم في حبهم للطعام أن بعضهم نقش على خاتمه : «أكلُها دائم» وآخر : «آتنا غداءنا» . ونقل عن صوفي من أهل مرو أنه كان يعظ الناس فيبكيهم بوعظه فإذا طال عليهم البكاء أخرج طنبوراً صغيراً وصار يعزف عليه ويقول : «مع هذا الغم الطويل يحتاج إلى فرح ساعة» . وهذا رجل ظريف مستظرَف إلا أنه لا يعد من خيارهم!

وفي وقت مبكر من عمر التصوف قال شقيق البلخي : أدركت الناس يتكلمون في الفقر وخبز معلق لكل ليلة ورأيت أهل دمشق يتكلمون ويسمّون الفطرية ولم أصل إلى شيء من علمهم ورأيت بمصر طبقة لم تعجبني ورأيت أهل بغداد يصفون أحوال العارفين ولست أعلم أن أحداً يصل إلى ما يقولون - (ابن عساكر ٦/ ٣٣٣) . وهذه حالة تقع في الحركة التي تضم الأشتات . وقد هاجمهم المعري في اللزوميات وسخر من ادعائهم الصفاء وكون اسمهم مشتق منه . ونسب إليه بيتان من غير اللزوميات يقول فيهما :

أرى أهل التصوف شر جيلٍ — فقل لهم وأهون بالحلول
أقال الله حين عبدتموه — كلوا أكل البهائم وارقصوا لي

وحققنا صحة النسبة في كتابنا عن المعري . والنقد ينصب عنده على سلوكهم المناقض لمعنى التصوف . ومن الشعر الذي كتب في هجائهم قول ابن صابر المنجنيقي ضابط منجنيق من أهل بغداد في الثلث الأول للقرن السابع وفيه يذكر ضيوفاً ثقلاء من المتصوفة :

مولاي يا شيخ الرباط الذي — أبان عن فضل وعلياء
إليك أشكو جور صوفية — باتوا ضيوفي وأودائي
أتيتهم بالزاد مستأثراً — وبت تشكو الجوع أحشائي
مشوا على الخبز ومن عادة — الزهاد أن يمشوا على الماء

وذكر في شعر آخر إسرافهم في الرقص والشرب واتهم به مشايخهم :

قد لبسوا الصوف لترك الصفا — مشايخ العصر لشرب العصير
الرقص والشاهد من شأنهم — شعر طويل تحت ذيل قصير

وتنقلب الآية عند ابن صابر هذا من الصوفي الذي يمقت العسكري إلى عسكري يهجو الصوفية يرميهم بالفساد .

وينبغي قبول ذلك فيهم كحركة . وهذا ما جعلني أفضل مصطلح التصوف القطباني على مصطلح التصوف السائب . فالحقيقة الصوفية توجد عند أقطابهم دون صغارهم . ويمكن تشبيه التصوف من هذه الوجهة بالفلسفة ، التي تطورت عن طريق أفراد الفلاسفة من دون أن تتحرك في تيار تتشكل منه فرقة . والحقيقة الصوفية كالحقيقة الفلسفية من فعل الأقطاب وينبغي عدم ربط الظاهرة بالتيار فهي تبقى كالفلسفة ظاهرة فردية تكتسب عظمتها وفعلها المؤثر في التاريخ من رموزها لا من أشتاتها . ويصدق ذلك على الفلسفة التاوية حيث وُجد تاويون صغار كالصوفية الصغار استغلوا اسم التاو للارتزاق . وعظمة التاوية وفعلها التاريخي إنما هو في أفذاذها لاوتسه ، تشوانغ تسه ، ليه تسه ، هواي نان تسه ومن في صراطهم من الكبار . وقد لاحظ السرّاج الطوسي في «اللُمَع» أن صغار الصوفية يقلدون كبارهم قبل أن يستحكموا في التصوف وعده من أسباب الانحراف والفساد عند الصغار .

تفاوَت الأقطاب في مدى حضورهم في ساحة النضال الاجتماعي . أقطاب التصوف الفلسفي لم ينغمسوا في هموم الخلق وإن تمسكوا بحرية المعتقدات وأدلجوا ضد القمع الديني . وتساهلوا في مسألة العلاقة بالدولة فمدوا بينهم وبينها جسوراً كالتي مدها الفلاسفة . وكانت همومهم هي هموم المثقفين بحثاً عن حقائق الأشياء ودعوة إلى حرية الفكر وصيانة حياة الإنسان ضد عدوان الدولة . وتفاوتت معيشتهم بين الزهد والاعتدال . وإن لم تتركز بأيديهم ثروة يورّثونها لأبنائهم . فأكثرهم قرباً من الدولة وهو ابن عربي لم يترك لبنيه مالاً يورث إذ كان يوزع ما يفضل عن حاجته من عطايا الحكام . وفي حقل المعرفة أضاف ابن عربي إلى رصيد الفلسفة الإسلامية ما يكفي لوضعه في رأس القائمة التي تضم فلاسفة الإسلام الكبار . ووحدة الوجود أعظم منجزاته والمنطق الديالكتيكي أيضاً . واشتملت مؤلفاته لاسيما الفتوحات على معارف واسعة يدخل بعضها في الفلك وبعضها في الطبيعة وبعضها في الطب وفي غيرها من العلوم النظرية والعملية . وتحدث عن إمكان صنع الإنسان وهو ترف علمي حلُم به جابر بن حيان وتحدث عنه علماء من العصر الحديث . والأولى هو البحث عن أدوية تعالج أمراضه المستعصية وتطيل عمره .

أقطاب التصوف الاجتماعي تفاوتوا من جهتهم . جرب الحلاج مشروع الثورة لإقامة دولة الخَلْق على أنقاض دولة السلطان ولما صلبوه جاءه أبو بكر الشبلي ليقول له : «ألم أنهك عن العالمين» . وكانت هذه التجربة الدامية زاجراً لهم عن التورط ، فراغوا إلى تثبيت مبدأ المقاطعة ونهج المعارضة وسعوا للتخفيف عن الشعب بما يتيسر لهم من الفتوح مع استمرارهم في التنظير لإشاعة الأموال ومنع اكتنازها وتعميم خيرها على الناس وكأنهم عاشوا بانتظار من سيأتي ليحققها لهم . وقد أكدوا أن مأساة الإنسان تكمن في الفقر والذل : الفقر الذي يحرمه من حقه في العيش والذل الذي يهدم جوهره البشري . والفقر من فعل الدولة أما الذل فيكون أيضاً في مجرى العلاقات اليومية بين الناس ومصدره الأخذ والاحتياج فمن أخذ من أحد شيئاً أو سأله حاجة فقد حكم على نفسه بالذل . لكنهم لم ينكروا العلاقات المتبادلة على أن تكون بين متكافئين فلا يجوز أن يأخذ فقير من غني ولا ضعيف من قوي . ومما يدخل في التكافؤ ما يوزعونه هم

على الفقراء مما يأتيهم من الفتوح ، لأنهم لا يمنّون ولا يُدلّون ماداموا متوسمين بسمة الفقر . وكان أكثرهم يقبل الفتوح ، وهي ما يرد من مال من غني يرتضون أخلاقه وتقواه على أن لا يستعملوه لأنفسهم إنما يوزعون ما يأتيهم جميعاً ويعيشون من مصادرهم الشخصية مثل عمل اليد أو ميراث من الأهل . وحين تكون للقطب قوة وهيبة يمكنه ابتزاز السلطان والأخذ منه بهذا الشرط أي شرط الابتزاز لا التفضل . ويبدو أن هذا ما كان يفعله عبد القادر الجيلي وهو من أشد الأقطاب بأساً وقوة وكان كما ذكرنا في بابه يرجع إلى دعم شعبي شديد من أهل بغداد يضعه في مواجهة الخليفة بحيث يمكن القول إن بغداد في زمانه كان فيها خليفتان : عبد القادر الكيلاني والخليفة العباسي .

وهكذا فهم إذ يمنعون الفقير من أخذ العون من الغني صوناً لكرامته يعطونه مما يحصل بأيديهم ولا يعتبرون ذلك إذلالاً له . وبالطبع لو كانت الدولة بأيديهم لزال الإشكال تماماً لأن أموال الدولة هي حقوق الناس . وهو المعيار الذي جعلهم يجيزون الأخذ من مال الزكاة ولا يحبذونه من مال الصدقة لأن الزكاة واجبة وتؤخذ من الغني بالقوة والصدقة تبرع منه وتفضل . وكان حرصهم على توفير الشبع للفقير يوازي حرصهم على حفظ كرامته .

وتقاربوا في درجة الزهد . والمفهوم طبياً أنهم كانوا يتناولون طعاماً كافياً لإدامة أبدانهم إذ بدون ذلك يتعذر عليهم البقاء . وقد جربت ذلك بنفسي كما حكيته سابقاً . وخيارهم هنا في الطيبات والزائد عن حاجة الشبع وكانوا قادرين على الاستغناء عنه . ولهم الخيار أيضاً في الملابس إذ لا يلبسونها ترفاً ومظهراً بل للاكتساء والدفء وهذه تتوفر من الصوف العادي والقطن وشرطهم فيها هو النظافة . ولم يوافق الأقطاب على لبس المرقَّعات فهذه كانت للصوفية الصغار يصطادون بها . وملابس الأقطاب بسيطة لكن غير مرقعة . وبالطبع لم يسكنوا في قصور إنما في البيوت التي يسكنها عامة الناس . ومركوبهم هو الحمار لأنه مركوب الفقراء وقد رووا عن النبي أنه كان يركب الحمار عارياً بلا برذعة وأنه جعل ركوب الحمار وقاية من التكبر لأن الأرستقراطيين يركبون البراذين .

وكانت صلتهم في الحياة اليومية مع الفقراء يختلطون بهم للاطلاع على أحوالهم وتقديم المعونات المتيسرة لهم . وقد مر بنا أن الجيلي كان يساعدهم في تنظيف ملابسهم من القمل . وكانت مجالس وعظهم للفقراء في المعتاد ولا يرتاحون لحضور أغنياء أو مسئولين وكان هذا أيضاً في مجالس الغناء . وقالوا عن سفيان الثوري إن الفقراء كانوا في مجلسه كالسلاطين وإن من يحضر مجلسه من الأغنياء يجلس في المؤخرة . وإذا بلغهم عن غني أنه متعبد سخروا منه . وجعلوا عبادة الغني توزيع ما زاد عن حاجته من الأموال على الناس أما الصلاة والصوم فلا تجديه شيئاً .

لم تكن هيئة الأقطاب رثة كما هي حال الدراويش وقد ذكرنا أنهم لم يلبسوا المرقعات . سوى أن ملابسهم ليست نفيسة أو غالية فهي من القطن أو الصوف العادي . وكانوا يغتسلون حسب السنّة المقررة

مرة في الأسبوع ومن أدواتهم التي يحملونها معهم المشط والمسواك لتمشيط اللحية حتى لا تتلبد وتتعكش ولتنظيف الأسنان . وكانوا يتعطرون على سنة ابن آمنة . والحدود بين البساطة والرثاثة مرسومة عندهم وإنما زال الفرق في طور الدروشة الذي يبدأ مع العثمانيين .

على أن فيهم من اعتبر الاغتسال من الترف وهم فئة قليلة ، ومن كان يمشي حافياً . وكانت هذه حالة بشر الحافي ولحفائه قصة فقد جاء إلى إسكافي وطلب منه أن يرتق له فتقاً صغيراً في نعله فقال له الإسكافي : ما أكثر مؤونتكم على الناس أيها الفقراء... فخلع نعليه وسلمها للإسكافي ومتى حافياً . واستمر على هذه الحالة . وجاء مرة إلى أحد أصحابه فدق الباب فخرجت صبية تسأله من أنت فقال لها بشر الحافي . فذهبت لتخبر والدها ثم قالت : لماذا هو حافي ؟ يشتري نعلاً بدرهم وتذهب عنه الصفة! وكان بشر أقرب إلى التقشف وهو معاصر لمعروف الكرخي ومواطن له ببغداد وكان معروف زاهد لا متقشف .

واتُّهم المتصوفة بتدخين الحشيشة . والتهمة قديمة إذ وردت في تلبيس إبليس (٣٧٣) . ولا تخلو من أصل فالمتصوف الذي لم يستحكم في السلك ولم يتمرس في التأمل ولم تبلغ به روحانيته إلى قدرة التخاطب مع روح الكون قد يلجأ إلى المخدر استعجالاً للوصول . والقطب لا يحتاج إليه لأن روحه تمرست في التأمل والاندماج وله من عمق الوجدان وقوة الحدس الباطن ما يغنيه عن العقاقير . وإن كنت لا أستبعد أن بعضهم كان يشرب النبيذ للنشوة . وفي ميمية ابن الفارض الخمرية ما يرجح أنه شربها وابن الفارض اهتيامي رقيق الحس هائم بالجمال . ويصعب في الحقيقة أن يقرأ المرء هذه الخمرية الهائلة ولا يشرب .

* * *

هل فشل التصوف ؟ إذا أخذنا بالنظرية الفشلية لكتّابنا فقد فشل بلا ريب . وهذه نتيجة سبق إلى إعلانها زكي مبارك في كتابه السخيف عن التصوف في الأدب . وقد خانه الحظ فلم يكتشف ما اكتشفه أدونيس بحاسته النقدية المرهفة وثقافته الأدبية والفنية العالية . وذكر زكي مبارك من علامات فشل التصوف أن حذاءه كان يُسرق كلما دخل المسجد بينما لم يُسرق له حذاء في المؤسسات العصرية وهو يقصد أن الثقافة أو الحضارة الحديثة أنجح وأفلح . وكلام زكي مبارك صدى للاستشراق الذي اخترق جيله بعنف فلم ينجو منه غير طه حسين ، الذي جمع ، مثل أدونيس ، شدة الإحاطة بالتراث مع التعمق في الثقافة الحديثة فلم يكن أحادي المصدر والأستذة . هذا مع وعي شخصي وفطنة تلتقي بفطرة صافية . والناس يتفاوتون في المواهب .

على أن زكي مبارك لم يكن يعرف كيف وماذا يسرق الغربيون ؟ وماذا نسرق نحن ؟ وبماذا تختلف سرقات الفقير عن سرقات الغني . هذه أمور يجهلها الكتاب لأنهم يأخذون أفكارهم من الكتب ولا علم لهم بالمجتمع وعلومه وقضاياه ولا يعرفون عن الناس المصاقبين لهم سوى أنهم عوام وعن الناس البعيدين سوى

ما يقرأونه في الكتب . ويصعب عليهم فهم الفروق الدقيقة والغليظة ما بين الحضارات وما بين القارات وما بين أطوار التاريخ ومعنى أن تنهض حضارة وتنحل حضارة وماذا يترتب على نهوض حضارة وانحلال حضارة . ومن أفراد ذلك الجيل لم يكن من يصدق عليه وصف مفكر غير طه حسين والباقون ما بين نقاد وكتاب نثر ورواة ومترجمين . والمهنة الأخيرة هي الماشية عندهم في الأكثر .

الحضارات لا تسقط إنما تنتقل في المكان . ولو تحدثنا عن سقوط الحضارات كما يتحدث كتابنا لكان علينا أن نبحث عن الحضارة الحديثة وأين هي الآن . إن ما يسمونه سقوط الحضارة هو توقفها في المكان الذي نشأت فيه وتحركها في مكان آخر . وقد تتسلسل الحضارات في موقع واحد كما حصل لحضارات وادي الرافدين . وفيما يخص حضارة الإسلام فقد جاءت في فترة توقف حضاري عمت منطقة الهلال الخصيب بعد انتهاء العصر البابلي الأخير في القرن الخامس قبل الميلاد ، ومن حيث أوربا كانت فترة توقف بعد انتهاء عصر الحضارة الرومانية ودخول القارة في ظلام قرونها الوسطى . واستلم المسلمون الإرث السامي مع إرث اليونان والفرس والهنود ليصنعوا حضارتهم الإسلامية . ولما توقف مد الحضارة الإسلامية كانت منجزاتها قد انتقلت إلى أوربا . وبينما نسي المسلمون علماءهم وفلاسفتهم كان الأوربيون يدرسونهم ويطورونهم وبينما كان المثقف الأوربي يتباهى بالانتساب إلى ابن رشد كان ابن رشد شبه مجهول في العصر العثماني . وهكذا لم تسقط حضارة الإسلام ولم تفشل وإنما غيرت موطنها .

ويبقى للحضارة بعد انتقالها أثر كامن في الموطن . وهذا يكون في مستودعين : الحياة اليومية للناس الذين يتوارثون قيم الحضارة المنتقلة ما تبقى منها على حاله أو محرفاً . والمدونات . وهذه تكون محفوظة في مظانها حتى يأتي من يكتشفها ويعيدها إلى قرائها كما حصل للكتب اليونانية التي استخرجها المسلمون من مستودعاتها الرومانية . وقد اكتشفنا مدونات الحضارة الإسلامية في هذا العصر فتعرفنا عليها وصنعنا منها التراث الذي نتحدث عنه اليوم . ولم تكن غيبتها عنا كاملة كغيبة كتب اليونان عن المسلمين لأن الثقافة الإسلامية تواصلت في المرحلة العثمانية عن طريق الشراح والنَّقَلة واستمرت معروفة في الأجيال اللاحقة أسماء الحلاج وابن سينا والجيلاني وابن عربي وغيرهم وإن كانت تعرف أسماءهم ولا تعرف تاريخهم الفعلي .

ومن هنا يمكننا الحديث عن استمرار التصوف لا بوصفه خطاً متصلاً بل تراثاً أعيد اكتشافه . وقد تعرض في أثناء ذلك لسوء فهم من عدة أطراف : المستشرقين ، وهم أول من عني به ، إذ تناولوه ضمن تناولهم للفولكلور الشرقي ، وكتابنا المعاصرون أمثال زكي مبارك الذين كتبوا ضمن النهج الاستشراقي ، والسلفيين الذين فهموه من وراء الدروشة ، وكتاب اليسار والليبراليين الذين رادفوه مع الغيبيات . ويرجع فضل كبير في إعادة فهم التصوف إلى أدونيس ومدرسته الحداثية فهم أول من اكتشفه كمنحى خاص في التراث يتوسم بالحساسية الشعرية العالية ونزعة التمرد والحرية ، وبتأثير أدونيس نشأ جيل من الأدباء يدرس التصوف ويبحث عن أقطابه ويوظفه في كتاباته . وينبغي على أي حال أن لا ننكر تأثير ماسينيون

فيما يخص الحلاج فقد نشر كتاباته واختصها واختصه بدراسات يختلط فيها الغث بالسمين والجهل بالعلم واطلع عليه الجيل الحاضر فصارت للحلاج عنده صورة تشبه صورة المسيح والحسين لكنه مثل المسيح والحسين لم يؤخذ من حيث علاقة حركته بالمجتمع وكونها حركة مناضل اجتماعي وإنما اعتبروه من ضحايا حرية الفكر كما عرّفه لهم ماسينيون . وقد ألقى ذلك علينا عبئاً ثقيلاً في إعادة الحلاج إلى موقعه التاريخي بوصفه من ضحايا الثورات الاجتماعية لا ضحايا حرية الفكر[1] .

اكتشاف التصوف الاجتماعي يرجع إلى العلامة الشهيد لكن كخط انفصال عن الدولة . أما خط النضال من أجل الخلق ـ الساحة المشاعية ـ فيرجع إلينا . ويدخل التصوف بعد اكتشافه في ثقافتنا الحديثة ليرفدها بعنصر استقلال وتأصيل يعدّل من تبعيتها للثقافة الغرباوية . ويخدم الخط المشاعي للتصوف الاجتماعي سيرورة شعبنة لثقافتنا يخلصها من طغيان القانون التجاري للغربيين وسيعيد تأهيل مثقفين لا يتكلمون عن الشعب والجياع بل يعيشون بينهم ويواجهون معهم سلطة الدولة والمال . إن ثقافتنا الحالية ، المترجمة عن الغربيين ، هي ثقافة شعارات وهتافات يطلقها المثقف حين يكون قاعداً على أريكته وبجانبه علبة سجاير مستوردة وقنينة حمراء . وقد يكتبها أو يناقشها في قاعات النجوم الخمسة حيث تعقد المؤتمرات الثقافية في المعتاد . والمثقف يطالب بحقوقه باعتبارها حقوق الشعب ويقيس وطنية الدولة برعايتها الثقافة وهذه أفكار أوربية معروفة عند الأوربيين حيث الثقافة مرعية في المؤسسات والجامعات الرسمية وشبه الرسمية وللمثقفين مكانة تزيد على مكانة الشعب وموارد أكبر وحظوظ معيشة أكثر . والثقافة في المفهوم الشرقي التزام نحو الخلق (الرن) وتقاس جدية المثقف وإخلاصه بدرجة ارتباطه بالفقراء مع تخليه عن حظوظ النفس كما يسميها المتصوفة وتقنين معيشته بمعيشة عامة الناس حسب المفهوم الشعبي للزهد . وسعادة المثقف الشخصية تأتي من خدمته للناس وكفاحه معهم من أجل حقوقهم ويأتيه السرور من هذا الإنجاز . والمثقف الشرقي نحيف الجسم قوي الإرادة . والبدانة شبهة والشبهة أيضاً في ظهور حسن الحال عليه من ملابس فاخرة أو مركوب فاخر يتعدى الحمار أو منزل أنيق . ولا يمكن لتاوي أو صوفي أن يتلبس مظهراً من هذه ويبقى مقبولاً من الوسط .

سيكشف حضور التصوف في ثقافتنا الحديثة وفي نضالنا المشاعي المرشح للانطلاق ان التصوف لم يفشل ، كما لم تفشل الحكمة المشاعية للصين التي صدر عنها شيوعيوها المعاصرون لتأصيل الماركسية وتفعيلها في تجربة ناجحة بينت أن الماركسية لا تفعل في الشرق إلا من خلال تراثه المشاعي وأنها في صيغتها الغربية الخالصة عاجزة ومعوقة . وقد رأيت بعيني ما فعلته الشيوعية الصينية التي أنقذت قارة من الاستعباد ومليار نسمة من الجوع . وكل ما يقال عن أزماتها إذا صح فمن مصدر خارجي : سوفيتي أو

---

(١) كرس الجواهري هذا الوهم في قوله :

لثورة الفكر تاريخ يحدثنا بأن ألف مسيح دونها صلبا

وثورة المسيح هي ثورة العامة الأميين لا ثورة أهل الفكر .

غرباوي . ولم تنتكس الشيوعية الصينية لسبب اقتصادي كما يروج الإعلام الرأسمالي وتوابعه من أبناء جنسنا إنما حدث لها ذلك بسبب نظامها السياسي المتخلف الذي استمدته من السوفييت متكاملاً مع التآمر الأمريكي مع البيروقراطية الصينية المستغربة . وقد فقد الشعب الصيني في ظل الهيمنة الغربية الجديدة كثيراً من حقوقه وعادت إليه مظاهر الجوع والفقر والشحاذة والبغاء والأفيون التي أزالها الشيوعيون لإقامة مجتمع نظيف من ذلك الذي دعا إليه تشوانغ تسه وسماه «المجتمع العظيم» . ومثقفونا لا تعجبهم الشيوعية الصينية لأنها غير ملمّعة وليس فيها حقوق خاصة وامتيازات ثقافية ومظهرها الفلاحي يكسف مزاجهم الأوربي . وقد صادروا على تطور الصين الاقتصادي معتمدين على الإحصاءات الغربية فاتهموا الشيوعيين بتعويقه . والصين إنما نهضت في شتى المجالات على يد الشيوعيين وفي ظل جمهوريتهم الشعبية التي عاشت ثلاثين سنة وفرت فيها الأمن الغذائي لمليار نسمة صاروا يحصلون على ثلاث وجبات في اليوم ليس فيها مستورد . وماذا يسمى النظام الاقتصادي الذي يحقق هذه المعجزة في غضون عشرين عاماً ؟ ومع إنجاز هذه الثورة الكبرى في الزراعة اتجه الشيوعيون إلى التصنيع ضمن إمكاناتهم المحلية فاكتشفوا النفط بعد أن أبلغهم الخبراء الأجانب أن النفط لا وجود له في الصين التي حققت الاكتفاء الذاتي بهذه المادة الاستراتيجية وأخذت تصدر ما يفيض عن الحاجة . وأنجز الشيوعيون أربع تقنيات كبرى : الطيران ، الصواريخ ، الذرة ، الأقمار الصناعية . وأحرزوا نجاحات ساحقة في الصناعات الخفيفة . وكان بمقدورهم لولا الطفولة المتبادلة بين ماو تسي تونغ والقادة السوفييت منع الاتحاد السوفيتي من الانهيار بحل الأزمة الاستهلاكية التي عصفت به .

ومضة :

قال عثمان المزيّن :

فسكر الوجد في معناه صحو وصحو الوجد سكر في الوصال

المدار الأخير

نصوص.. ومواقف

ـ حديث أخرجه ابن عساكر عن أبو هريرة (١٦/٦) :

نور الحكمة الجوع ورأس الدين ترك الدنيا والتوبة إلى الله حب المساكين والدنو منهم .

الحديث لا أصل له وليس هو من مخترعات أبو هريرة المتهم بوضع الأحاديث بل من وضع المتصوفة .

ـ قال شقيق البلخي :

دخلت منزل عبّاد بن كثير فإذا قدور تغلي بين حامض وحلو فأنكرت ما رأيت . فقال لي خادمه : يا خراساني إنه لم يأكل لحماً منذ سنين وإنه ليتخذ كل يوم سبع قدور بين حامض وحلو يطعم المساكين والمرضى ومن لا حيلة له . (ابن عساكر (٦/ ٣٣٢) في ترجمة شقيق) .

يظهر من هذه الرواية أن عباد بن كثير كان لديه مال يوظفه لتخفيف المعاناة عن الناس .

ـ اجتمع شقيق البلخي وابراهيم بن أدهم فقال ابراهيم لشقيق : ما بُدوّ أمرك الذي بلّغك هذا ؟ فقال شقيق : سرت في الفلوات فرأيت طيراً مكسور الجناحين في فلاة من الأرض . فقلت : أنظر من أين يُرزق ؟ فجلست حذاءه فإذا أنا بطير قد أقبل في منقاره جرادة فوضعها في منقار الطير المكسور الجناحين . فقلت في نفسي : يا نفس ، الذي قيّض هذا الطائر الصحيح لهذا الطائر المكسور الجناحين في فلاة من الأرض هو قادر أن يرزقني حيثما كنت . فتركت التكسب واشتغلت بالعبادة . فقال ابراهيم له : يا شقيق ولم لا تكون أنت الطير الصحيح الذي أطعم العليل حتى تكون أفضل منه . أما سمعت عن النبي أنه قال : اليد العليا خير من اليد السفلى ، ومن علامات المؤمن أن يطلب أعلى الدرجتين في أموره كلها حتى يبلغ منازل الأبرار . فأخذ شقيق يد ابراهيم وقبلها وقال : أنت أستاذنا يا أبا إسحق . (ابن عساكر في ترجمة شقيق)

* يلح بعض المتصوفة من منشأ فقهي على التوكل وترك العمل اتكالاً على الله . وما قاله شقيق لابراهيم يرجع إلى هذا المعنى الديني للتوكل . وابراهيم بن أدهم كان من كادحي الصوفية يعيش من عمل يده ولا ينتظر الرزق من الله أو من البشر . وقد أقر له شقيق بخطئه ووافقه في عدم الاتكال ووجوب العمل لكسب الرزق . وسئل الجنيد عن الكسب فقال : يستقي الماء ويلقط النوى (اللُّمَع ١٩٥) وهذا لمن لا يجد عملاً .

ـ في اللُّمَع عن ابراهيم بن شيبان : « كنا لا نصحب من يقول نعلي » . لأنه يفيد التملك وهو معنى ضمير المتكلم ومن يقول هذا خارج عن العلاقة المشاعية التي تجمع بينهم . ضمير المتكلم لا نسبة فيه إلى الصوفي .

ـ قال أهل الإباحة وهم الإباحتية إن الأصل في الأشياء الإباحة وإنما وقع الحظر للتعدي فإذا لم يقع التعدي تكون الأشياء على أصلها من الإباحة . واستشهدوا بآياته : « ... فأنبتنا فيها حباً وعنباً وقضبا... متاعاً لكم ولأنعامكم » وقالوا هذا على الجملة غير مفصل . أي غير مخصص لأحد دون غيره . (اللمع ٤٢٤ ـ ٤٢٥)

وهذا بحسب التنظيم الشيوعي للحاجات : إن الأشياء مباحة مشتركة يأخذ منها كل واحد ما يكفيه من غير اعتداء على حق غيره ولا تجاوز للحاجة . وحسب الإباحتية الصوفية فالأشياء حُصرت وحُظرت لوقوع التعدي والتجاوز في أخذها لغير حاجة أو لطمع وأنانية فإذا لم يقع التعدي فالأشياء على أصلها من الإباحة والشيوع .

وقد خلط بعض الإباحتية بين شيوعية الأموال وشيوعية النساء وهذا تبعاً للرواية عنهم . وقد تكون إضافة لم يقولوا بها إذ دأب أنصار الملكية الخاصة على اتهام المشاعيين بأنهم يمارسون شيوعية النساء وممن اتهموا بها القرامطة والصوفية والمزدكية قبلهم . والمشاعية الشرقية تقول بشيوعية الأموال دون شيوعية النساء .

ـ قال الحلاج : أسرارنا بِكر لا يفتضها وهم واهم . (اللمع ٢٣١)

ـ في عوارف المعارف : المنتهي واقف على الصراط بين الإفراط والتفريط .

القطب يقنن سلوكه وحياته الشخصية وتصرفاته حسب قانون الاعتدال . ويتضمن ذلك معيشته التي تكون وسط بين التقشف والبذخ حسب المعنى الذي يؤديه الزهد في مفهومهم . وقد تفاوتوا فيها فتقشف بعضهم واكتفى آخرون بالزهد . وتزوج بعضهم ولم يتزوج آخرون واكتفى أكثرهم بزوجة واحدة وعدّد آخرون زوجاتهم وهم الأقل . وصفوتهم هم الذين تقشفوا ولم يتزوجوا أو تزوجوا بواحدة .

ـ سئل الجنيد عن النهاية فقال هي الرجوع إلى البداية . وفسره بعضهم بأنه يكون في ابتداء أمره في

جهل ثم يصل إلى المعرفة ثم يرجع إلى التحير والجهل . وهذا بخصوص معرفة الله . وقد قال أحدهم : أعرف الخلق بالله أشدهم تحيراً فيه . ومرد ذلك إلى عقدة الألوهية التي لا تستند إلى أساس فلسفي أو فيزياوي . لكن كلام الجنيد قد يُحمل على محمل آخر يرتبط بمذهبهم في المتضادات فمن يزداد معرفة يزداد جهلاً ومن يزداد استحكاماً في السلك يرجع إلى البساطة ومن وصل إلى طريق الحق تحير ومن أضاءت له الشمس وقع في الظلمة إذ لا مطلق في الوجود غير الوجود الأول .

ـ حديث : لا يبلغ العبد حقيقة الإيمان حتى يظن الناس أنه مجنون .

الحديث من وضعهم . فالجنون من مرتكسات السكر والوجد والخروج من قيد العقل إلى فضاء اللامعقول .

لماذا لا يذكر الله ؟

الروذباري :

الله يعلم أني لست أذكره ... وكيف أذكره إذ لست أنساه

الشطر الثاني مجروح بإذ وتركيبها الذي تكلفه لإقامة الوزن . وقد حاولت علاجه فلم أفلح . يريد قائله أنه لا يذكر الله لأنه لم ينسه . وفيها مصادرة بأنك تذكر الشيء بعد أن تكون قد نسيته لكن ذكر الله يراد به التسبيح ولا شأن له بالنسيان . وإنما أراد التوحيد فمن توحد فيه صار منه وتبادل معه الكينونة فكيف يذكره وهو هو ؟ وعندئذ لا يبقى معنى للعبادة لأنه سيعبد نفسه .

ـ مأثور صوفي :

لا يظهر من الغيب شيء مادام في الجيب شيء

وجود المال يحجب الرؤية (المثقف الغني أعمى) .

حكاية عرشية : باع الشيخ أبو القاسم الاسكندراني دابة لرجل فجاءه بعد أيام فقال : يا سيدي إن الدابة التي اشتريتها منك لا تأكل عندي شيئاً . فسأله : ماذا تعاني من الأسباب (أي ماذا تشتغل) فقال : رقاص عند الوالي . فقال له الشيخ : دابتنا لا تأكل الحرام...

الصوفية يرقصون . لكن في مجالسهم وليس عند الوالي .

الفَناء في الخَلْق : ابن عساكر : «قال سري السَقَطي انصرفت من صلاة العيد فرأيت مع معروف (الكرخي) صبياً شعثاً فقلت من هذا ؟ فقال : رأيت الصبيان يلعبون وهو واقف منكسر فسألته لم لا تلعب ؟ فقال أنا يتيم (ما عندي جوز) فقال له سري : ما ترى أنك تعمل به ؟ قال : لعلي أخلو فأجمع له نوى يشتري به جوزاً » .

لعب الجوز بقي إلى جيلنا ويكون برمي عدة جوزات في حفرة فإذا نزلت كلها في الحفرة أخذها المتسابق . وجمع النوى بقي إلى جيلنا وكنت أجمعه مع لداتي ونبيعه للحدادين لنشتري به السكاكر وغيرها . معروف الكرخي فتش ، بلا شك ، في جيبه فلم يجد فيه ما يعطيه للصبي ليشتري جوزاً . ففكر في الخروج معه ليلتقط النوى ويبيعه ويعطيه ثمنه ليشتري به جوزاً.. إيش كان معروف يعمل لو أن أموال الدولة وقعت بيده ؟ إن هذا ما سنفعله عندما تقع أموال الدولة في أيدينا . عندها سيفنى كل شيء في الشعب ولا يبقى للأغيار ما يصولون به على الجياع . ويوم المظلوم على الظالم أشد من يوم الظالم على المظلوم .

ثمن الوصول : قال الجنيد فيما نقله عنه الشعراني في الأنوار القدسية ـ هامش الطبقات :

«لا يبلغ الرجل عندنا مبلغ الرجال حتى يشهد فيه ألف صدّيق من علماء الرسوم بأنه زنديق» .

* علماء الرسوم هم علماء الدين . وفيه إشارة إلى أن نهاية التصوف هي بداية الزندقة .

ـ **معنى التصوف :** سأل رجل الحلاج وهو مصلوب عن التصوف فأجابه :

أهونه ما ترى .

ـ **مشاعية الحلاج :**

المتوكل الحق لا يأكل وفي البلد من هو أحق منه بذلك الأكل . (الأنوار القدسية)

وفيه معنى خاص للتوكل وهو أن يترك الطعام للأحوج فالأحوج ويتكل في إشباع نفسه على إرادة الجوع .

ولي نفس ستتلف أو سترقى ... لعمرك بي إلى أمر عظيم

صلاة الله وسلامه عليه وعلينا فنحن نمشي نحو غاية واحدة .

ـ **السهروردي الشهيد :** قرب المزار

أقول لجارتي والدمع جاري ... ولي عزم الرحيل عن الديار
ذريني أن أسير ولا تنوحي ... فإن الشهب أشرفها السواري
وإني في الظلام رأيت ضوءاً ... كأن الليل زُيّن بالنهار
إلى كم أجعل الحيتان صحبي ؟ ... إلى كم أجعل التنين جاري
وكم أرضى الإقامة في فلاةٍ ... وفوق الفرقدين بنيت داري
ويأتيني من الصنعاء برق ... يذكّرني بها قرب المزار

ـ منامات :

رأى أيوب السختياني جنازة عاصي (فاسق) فدخل الدهليز كيلا يصلي عليها . فرأى الميت بعضهم في المنام فسأله : ما فعل الله بك ؟ فقال : غفر لي . ثم قال : قل لأيوب : قل لو كنتم تملكون خزائن رحمة ربي إذن لأمسكتم من خشية الإنفاق .

منام حاد حار فيه تقريع لمن يجعل العقوبة قبل الرحمة ويحكم على المخالف بالهلاك .

ـ عتاب في المنام : قال أبو بكر الرشيدي : رأيت محمد الطوسي المعلم في النوم فقال : قل لأبي سعيد الصفار :

وكنا على أن لا نحول من الهوى   فقد وحياة الحب حُلتم وما حُلنا

فانتبهت فذكرت ذلك له فقال : كنت أزور قبره كل جمعة فلم أزره هذه الجمعة...

ـ قالوا ونسبوها إلى سفيان الثوري وليست من كلامه :

حُرِموا الوصول بتضييع الأصول فكل من لا يتمسك بالضرورة في القول والفعل لا يقدر أن يقف على قدر الحاجة من الطعام والشراب والنوم . ومتى تعدى الضرورة تداعت عزائم قلبه .

يعني عدم تجاوز الحاجات الطبيعية في سعيه إلى الكمال والترفي في المطلوبات . والأصل هو العزيمة فلا يجوز له أن يفعل ما ينسخها فمن صفات المتصوف القوة .

ـ الصلاة إلى أين ؟

قال الشبلي وقد سأله رجل عما يهمه من الصلاة :

أن ترمي بهمك إلى الكون العُلوي ومنه إلى الكون السُفلي ثم يخرق في قلبك أن لا تكون إلا الله... (ابن عساكر ٢/ ٢٤٥)

ـ أحوالهم عند الموت :

قيل للجنيد وهو يحتضر قل لا إله إلا الله فقال :

ما نسيته فأذكره .

وطلبوا ذلك من أبو يعقوب النهرجوري وهو يحتضر فقال :

وعزة من لا يذوق الموت ما بيني وبينه إلا حجاب العزة .

وقيل لذو النون المصري عند النزع أوصنا فقال :

لا تشغلوني فإني متعجب من محاسن لطفه .

وقال ابن سهل الأصفهاني :

أترون أني أموت كما يموت الناس من مرض وغيره ؟ إنما أدعى فأجيب . فكان يمشي يوماً فقال : لبيك . ومات .

قال أبو عمرو الاصطخري :

رأيت أبا تراب النَخْشَبي في البادية قائماً ميتاً لا يمسكه شيء ؟

ـ **التحدي** : قال ابراهيم الخواص : ما هالني شيء إلا ركبته... أي اقتحمته .

ـ **أخلاقيات صوفية** : قال أبو الحسن الوراق : كان أجلّ أحكامنا في مبادي أمرنا في مسجد أبي عثمان الإيثار بما يُفتح علينا وأن لا نبيت على معلوم (أن لا ننام وفي جيوبنا مال لم نوزعه) ومن استقبلنا بمكروه لا ننتقم منه لأنفسنا بل نعتذر إليه ونتواضع له . وإذا وقع في قلوبنا حقارة لأحد قمنا بخدمته . (الغنية للكيلاني ٢/١٨٣)

ـ **مسيحيات** : في القشيرية :

فإن قيل فما الغالب على الولي في حال صحوه ؟ قيل : صدقه في أداء حقوقه سبحانه . ثم رفقه وشفقته على الخَلْق في جميع أحواله ثم انبساط رحمته لكافة الخلق ثم دوام تحمّله عنهم بجميل الخُلُق وابتدائه بطلب الإحسان من الله عز وجل إليهم من غير التماس منهم وتعليق الهمة بنجاتهم وترك الانتقام منهم والتوقي عن استشعار حقد عليهم مع قِصر اليد عن أموالهم وترك الطمع بكل وجه وقبض اللسان عن بسطه بالسوء فيهم والتصون عن شهود (رؤية) مساويهم ولا يكون خصماً لأحد في الدنيا ولا في الآخرة . (ص١٦٠)

ـ **حقوق مطْلقة** : قال سفيان بن عُيينة :

أربع ليس عليك في واحدة منهم حساب : سد الجوعة وبرد العطشة وستر العورة والاستكنان . (عيون الأخبار لابن قتيبة ـ كتاب الزهد)

يعني : الطعام والشراب والملابس والسكن . وهذه مطالب مطلقة من حق الإنسان أن يحصل عليها بأي وجه ولا يجوز محاسبته عليها . ويتضمن التوجيه إباحة السرقة وأخذ المال بالقوة ممن يكون في أيديهم عند الحاجة إليه . وهل يتضمن جواز بيع المرأة لجسدها للحصول على المال المطلوب لسد الحاجات الأربع ؟ قطعاً لا لأن كلام سفيان يفيد معنى التعدي على من عنده المال وأخذه بوسيلة قاسرة ولا يجوز عندهم بيع الشرف أو الكرامة لأنه يتعارض مع جوهر الإنسان . والسرقة والغصب في هذه الحدود لا

تتعارض فالتوجيه ذو معنى تحريضي لا تذللي أو استسلامي .

ـ **جوع الحاكم** : قيل للنبي يوسف : ما لك تجوع وأنت على خزائن الأرض ؟ فقال : أخاف أن أشبع فأنسى الجائع...

هذه الحكاية من صنع المعارضة لتثبيت مبدأ زهد الحاكم ومسئوليته عن الجياع . ويتضمن معناها المثل العراقي : «ثرد الشبعان للجوعان منوال البطي» وإنما يجوع الشعب لأن حكامه ومثقفيه شبعانين...

ـ **يموت في الجبهة** : مات ابراهيم بن أدهم في بلاد الروم مقاتلاً ضد الأوربيين . ولما أحس بالموت قال : أوتروا لي قوسي . وقبض عليه فمات والقوس في يده .

قلت : الضريح الذي باسمه في جَبْلة من أعمال اللاذقية لا يصح . إلا أنه يَمْثُل كالنصب التذكاري .

ـ **اقرأ لهم :**

أبو القاسم النصر آبادي : الراحة ظرف مملوء بالعتاب .

أبو سعيد الخراز : أكبر ذنبي إليه معرفتي إياه .

الجنيد : مرِضت مَرضة فسألت الله أن يعافيني فقال لي في سري : لا تدخل بيني وبين نفسك .

سهل التُستَري : أنا منذ ثلاثين سنة أكلم الله والناس يتوهمون أني أكلمهم .

أبو الحسين النوري :

يُحــــرق بالنار من يحس بهـــا   فمن هو النار كـيف يحتــرق ؟

آخر : اللهم إنك تعلم عجزي عن مواضع شكرك فاشكر نفسك عني!

أبو صالح مفلح الحنبلي : الدنيا حرام على القلوب حلال على النفوس لأن كل شيء يحل لك أن تنظر بعين رأسك إليه يحرم عليك أن تنظر إليه بعين قلبك .

البدن لباس القلب
القلب لباس الفؤاد
الفؤاد لباس الضمير
الضمير لباس السر
السر لباس المعرفة .

الحلاج : رأيت طيراً من طيور الصوفية عليه جناحان وانكرشاني حين بقي على الطيران فسألني عن الصفاء فقلت له : اقطع جناحك بمقارض الفناء وإلا فلا تتبعني . فقال : بجناح أطير ؟ فقلت له ويحك ليس

كمثله شيء وهو السميع البصير فوقف يومئذ في بحر الفهم وغرق . (طاسين النقطة)

ـ ابن عطاء الله السكندري :

* الكون كله ظلمة وإنما أناره ظهور الحق فيه .

* طلبك منه اتهام له .

* الرجاء ما قارنه عمل وإلا فهو أمنية .

* كل كلام يبرز وعليه كسوة القلب الذي منه برز .

* ما أحببتَ شيئاً إلا كنتَ له عبداً .

* ليقلّ ما تفرح به يقل ما تحزن عليه .

* إنما أجرى الأذى على أيديهم كي لا تكون ساكناً إليهم . أراد أن يزعجك عن كل شيء حتى يشغلك عنه شيء .

* إنما وَسِعك الكون من حيث جثمانيتك ولم يسعك من حيث روحانيتك (روح الإنسان أوسع من الكون) .

* الكائن في الكون ولم تُفتح له ميادين الغيوب مسجون بمحيطاته ومحصور في هيكل ذاته .

ـ **العلم والعامة :** مالك بن دينار :

إذا تعلم العبد العلم ليعمل به كثر به علمه . وإذا تعلمه لغير العلم زاده فجوراً وتكبراً واحتقار للعامة .

* يشير إلى «المثقف» الذي يضع سلطة الثقافة في مواجهة الناس فيتعالى عليهم ويعاملهم باحتقار بدعوى أنهم جهال . والعوام أميون لا جهال فقد يكون الأمي واعياً مدركاً لأمور كثيرة تغيب عن المثقف والجهل قد يلتقي مع الثقافة ، والمعرفة قد تكون مع الأمية .

ـ الجنيد : إذا صحت المحبة سقطت شروط الأدب .

* لعلها إشارة إلى التحلل من العبادات في طور القطبانية .

ـ أبو عثمان المغربي : العارف مستهلَك في بحار التحقيق .

ـ الحلاج : علامة العارف أن يكون فارغاً من الدنيا والآخرة .

ـ **الصوفي والعسكري :** في طبقات الشعراني : كان الشيخ عبد الرحمن الداودي يأكل السمك فحكى له شخص أن بعض الجند أكل على شاطئ النهر الذي يصاد له منه ونفض سفرته في النهر فأكل السمك ما فيها ، فلم يأكل بعد ذلك سمكاً .

* لأن السمك دخل في جسمه شيء من طعام العسكري فلم يعد صالحاً للأكل...

ـ **من شعيب أبو مدين :**

* أضر الأشياء صحبة عالم غافل وصوفي جاهل وواعظ مداهن .

يضع الجهل مع الثقافة : صوفي جاهل .

* ما وصل إلى صريح الحرية مَن عليه من نفسه بقية .

* السالك ذاهب إليه . والعارف ذاهب منه .

العارف طور أعلى من السالك . والنهاية تعود إلى البداية .

* الحِمْية في الأبدان ترك المخالفة بالجوارح . والحمية في القلوب ترك الركون إلى الأغيار والحمية في النفوس ترك الدعوى .

ترك المخالفة بالجوارح عدم تناول ما يضر البدن . الأغيار الدولة والأغنياء وأهل الدين . ترك الدعوى التواضع وعدم التبجح بالوصول والعارف إذ يغرق في بحار التحقيق يخفى شخصه فلا يكون موضعاً صالحاً للدعوى .

* الفتوة رؤية محاسن الناس والغيبة عن مساويهم .

* الأرواح الرعاية والأشباح الوقاية ـ تذاق ولا تُقرأ .

* أُسس هذا البنيان على الجد والاجتهاد وقطع المألوفات والاعتياد .

التصوف اختراق للمألوف . خروج عن المعقول . هجرة عن الوطن .

* كل حقيقة لا تمحو أثر العبد ورسومه فليست بحقيقة .

الفكر سيرورة محق وتغيير . ومن لم تغيره الحقيقة ليس من أهلها .

ـ **نموذج :** قال ابن كثير عن الشيخ عبد الله اليونيني :

أسد الشام من قرية ببعلبك يقال لها يونين . كانت له زاوية يُقصد فيها للزيارة . وكان من الصالحين الكبار المشهورين بالعبادة والرياضة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر له همة عالية في الزهد والورع بحيث أنه كان لا يقتني شيئاً ولا يملك مالاً ولا ثياباً بل يلبس عاريّة ولا يتجاوز قميصاً في الصيف وفروة فوقه في الشتاء وعلى رأسه قبعة من جلود المعز . وكان لا ينقطع من غزاة (ضد الصليبيين والبيزنطيين) ويرمي عن قوس زنته ثمانون رطلاً . وكان يجاور بعض الأحيان بجبل لبنان ويأتي في الشتاء إلى عيون العاسِرْيا في سفح الجبل المطل على قرية دوما شرقي دمشق لأجل سخونة الماء فيقصده الناس للزيارة

هناك ويجيء تارة إلى دمشق فينزل بسفح قاسيون . وكانت له أحوال ومكاشفات صالحة . وكان يقال له أسد الشام . وكان لا يقوم لأحد (من الحكام) ويقول إنما نقوم لرب العالمين . وكان الأمجد (حاكم بعلبك) إذا دخل عليه جلس بين يديه فيقول له يا أمجد فعلت كذا وكذا ويأمره وينهاه وهو يمتثل جميع ما يقوله له . وكان يقبل الفتوح ولا يدّخر منها شيئاً لغد وإذا اشتد جوعه أخذ من ورق اللوز ففركه واستفه ويشرب فوقه الماء البارد .

وذكروا أنه كان يحج في بعض السنين في الهواء .

قبل موته بيوم صعد إلى زاويته فبات يذكر الله تلك الليلة ويتذكر أصحابه ومن أحسن إليه ولو بأدنى شيء ويدعو لهم . فلما دخل وقت الصبح صلى بأصحابه ثم استند يذكر الله وفي يده سبحة فمات وهو كذلك جالس لم يسقط ولم تسقط السبحة من يده . فجاء الأمجد فعاينه كذا فقال لو بنينا عليه بنياناً هكذا يشاهد الناس منه آية . فقيل له ليس هذا من السنة . فنحّي ودفن تحت اللوزة التي كان يجلس تحتها يذكر الله . وقد جاوز الثمانين سنة ٦١٧ .

* * *

أبو يزيد البسطامي

* عجبت لمن عرف الله كيف يعبده .

وهذا كقول غيره : من عرف الحق لم يعبد الحق .

* كنت ديدبان القلب أربعين سنة فعند ذلك أشرفت على نفسي أنه هو الرب والرب هو العبد .

* اللهم إنك خلقت هذا الخلق بغير علمهم وقلدتهم أمانتهم من غير إرادتهم فإن لم تعنهم فمن يعينهم ؟

* منية العارف في الدنيا بقاء الإيمان وفي الآخرة العفو عن الخلق .

* مادام العبد يظن أن في الخلق من هو شر منه فهو متكبر .

يجب أن لا يرى الإنسان لنفسه فضلاً على الناس وأن لا يرى نفسه خيراً منهم . بل أن يفكر في نفسه ويقول إنه شر من غيره .

* وسئل : العارف يحجبه شيء عن ربه ؟ فقال : من كان هو حجابه أي شيء يحجبه ؟

* أشرف الحق على أسرار العالم فشاهدها خالية منه غير سري فإنه رآه منه ملاء فخاطبني معظماً لي بأن قال : كل العالم عبيدي غيرك...

* خرجت إلى الحج فاستقبلني رجل في بعض المتاهات فقال : أبا يزيد إلى أين ؟ فقلت إلى الحج فقال كم معك من الدراهم ؟ قلت معي مئتا درهم . فقال : فطف حولي سبع مرات وناولني المئتي درهم لإن لي

عيالاً . فطفت حوله وناولته المئتي درهم .

* قال له رجل : كيف أصبحت ؟ فقال : لا صباح ولا مساء . إنما الصباح والمساء لمن تأخذه الصفة وأنا لا صفة لي .

* طلبت قلبي ليلة من الليالي فلم أجده . فلما كان من السَحَر سمعت قائلاً يقول لي : يا أبا يزيد هو ذا تطلب غيرنا ؟

* أوفى صفات العارف أن تجري فيه صفات الحق ويجري منه جنس الربوبية .

وسئل ما التصوف ؟ فقال : صفة الحق يلبسها العبد .

* الجنة جنتان جنة النعيم وجنة المعرفة فجنة المعرفة أبدية وجنة النعيم مؤقتة .

* وسأله رجل كيف الطريق إليه ؟ فقال : غب عن الطريق تصل إليه .

وجاءه رجل فدق عليه الباب فسأله من تطلب ؟ فقال : أبا يزيد . فقال له : وأنا كذلك في طلب أبي يزيد منذ عشرين سنة .

* إذا وجد نفسه كان مخيَّراً . وإذا فقد نفسه كان مختاراً .

(المخيَّر على المفعولية . والمختار على الفاعلية . والفاعلية أقرب إلى العز من المفعولية) .

* وددت أن قامت القيامة حتى أنصب خيمتي على باب جهنم . فسأله رجل : ولم ذاك يا أبا يزيد ؟ فقال : إني أعلم أن جهنم إذا رأتني تخمد . فأكون رحمة للخلق .

* قطعت المفاوز حتى بلغت إلى البوادي وقطعت البوادي حتى وصلت إلى الملكوت وقطعت الملكوت حتى وصلت إلى الملك . فقلت بالإجازة ؟ قال : قد وهبت لك جميع ما رأيت . قلت إنك تعلم أني لم أر شيئاً من ذلك . قال : فما تريد ؟ قلت : أريد أن لا أريد . قال : قد أعطيناك...

* لما صرت إلى وحدانيته وكان أول لحظة إلى التوحيد أقبلت أسير بالفهم فيه عشر سنين حتى كلّ فهمي فصرت طيراً جسمه من الأحدية وجناحه من الديمومية فلم أزل أطير في هواء الكيفية عشر سنين طيران بُعْدَ ما بين العرش إلى الثرى ثمانمئة ألف ألف مرة فلم أزل حتى جاوزت الديمومية ثم أشرفت على التوحيد في غيبوبة الخلق عن العارف وغيبوبة العارف عن الخلق .

* غبت في الجبروت وخضت بحار الملكوت وحجب اللاهوت حتى وصلت إلى العرش فإذا هو خالٍ فألقيت نفسي عليه .

* أراد موسى أن يرى الله وأنا ما أردت أن أرى الله . هو أراد أن يراني .

* في الدنيا يخدعك بالسوق وفي الآخرة يخدعك بالسوق فأنت أبداً عبد السوق .

* ما النار ؟ والله لئن رأيتها لأطفئنها بطرف مرقعتي هذه .

* قلبي واحد وهمي واحد وروحي واحد .

* سمع رجلاً يقول إن الخلق كلهم تحت لواء سيدنا محمد فقال : والله إن لوائي أعظم من لواء محمد لوائي من نور تحته الجن والإنس كلهم مع النبيين .

* سبحاني سبحاني ما أعظم سلطاني ليس مثلي في السماء يوجد ولا مثلي صفة في الأرض تعرف أنا هو وهو أنا وهو هو .

* غسل أبو يزيد يوماً ثوبه في العراء ومعه صاحب له فقال له صاحبه : علقه على حائط الكرم (سياج البستان) فقال : ما أذن لي صاحبه . فقال : علقه على الشجر . فقال : تنكسر أغصانه فيفسد . فقال إبسطه على الأذخر (نبات عشبي معترش) فقال يفسد . فولى ظهره إلى الشمس وجعل القميص على ظهره ورأسه وانتظر حتى نشف ولبسه...

* قيل لمجوسي في أيام أبي يزيد : أسلم . فقال : إن كان الإسلام كما يستعمل أبو يزيد فلست أطيقه وإن كان كما تستعملونه فلست أشتهيه .

* * *

المرأة والتصوف :

أجاز الصوفية أن تلبس المرأة خرقة التصوف من الرجل الغريب وإن منعها زوجها طلبت الفُرقة إلى شيخها .

التصوف والزندقة :

قال ابن عقيل من متكلمي الحنابلة إن أكثر كلام الصوفية يشير إلى إسقاط السفارة والنبوات فإذا قالوا عن أصحاب الحديث قالوا أخذوا علمهم ميتاً عن ميت وقد طعنوا في النبوات... ومن قال : حدثني قلبي عن ربي فقد صرح أنه غني عن الرسول .

وقال ابن عقيل : لم تتجاسر الزنادقة أن ترفض الشريعة حتى جاءت المتصوفة . (تلبيس إبليس ٣٧٣ ـ ٣٧٤)

من كلمات سلطان العاشقين

أصلي فأشدو حين أتلو بذكرها وأطرب في المحراب وهي أمامي
وفي الحج إن أحرمت لبيت باسمها وعنها أرى الإمساك فِطر صيامي
بمن أهتدي في الحب لو رمت سلوة وبي يقتدي في الحب كل إمام
وفي كل عضو فيَّ كل صبابة إليها وشوق جاذب بزمامي

* *

زدني بفرط الحب فيك تحيُّرا واجعل حروفك بين أعراق الثرى(١)
وإذا سألتك أن أراك حقيقة فاظهر ولا تجعل جوابي لن ترى(٢)
يا قلب أنت وعدتني في حبهم صبراً فحاذر أن تضيق وتضجرا
قل للذين تقدموا قبلي ومَن بعدي ومَن أضحى لأشجاني يرى
عني خذوا وبي اقتدوا ولي اسمعوا وتحدثوا بصبابتي بين الورى
ولقد خلوت مع الحبيب وبيننا سر أرقّ من النسيم إذا سرى
فدُهشت بين جماله وجلاله وغدا لسان الحال عني مخبرا

* *

ته دلالاً فأنت أهل لذاكا وتحكم فالحسن قد أعطاكا
ولك الأمر فاقض ما أنت قاضٍ فعليَّ الجمال قد ولاّكا
وبما شئتَ في هواك اختبرني فاختياري ما كان فيه رضاكا
فعلى كل حالة أنت مني بي أولى إذ لم أكن لولاكا
بجمال حجبته بجلال هام واستعذب العذاب هناكا
ابق لي مقلة لعليَّ يوماً قبل موتي أرى بها من رآكا
أين مني ما رمت هيهات بل أين لعيني باللحظ لثم ثراكا
كل من في حماك يهواك لكن أنا وحدي بكل من في حماكا
يُحشر العاشقون تحت لوائي وجميع المِلاح تحت لواكا
لك قرب مني ببعدك عني وحُنُوٌّ وجدته في جفاكا
ومتى غبت ظاهراً عن عياني أُلفِه نحو باطني ألفاكا
واقتباس الأنوار من ظاهري غير عجيب وباطني مأواكا

من التائية الكبرى

جوهرة الجمال الكوني

وصــرح باطلاق الجـمــال ولا تقل ... بتـقـيـيـده مـيـلاً لزخـرف زينة
فكل مليحٍ حـسنه من جـمـالهـا ... مُـعـارٌ له بل حـسن كل مليـحـةِ
بهـا قـيس لُبنى هام بل كل عـاشق ... كـمـجنون ليلى أو كـثـيّـر عَـزّةِ
فكلٌّ صـبـا منهم إلى وصف لَبـسـهـا ... بصـورة حـسنٍ لاح في حـسن صـورة
ومــــا ذاك إلا أن بـدت بـمظـاهـر ... فظنوا سـواها وهي فـيـهـا تجلت
بدت باحـتـجـاب واخـتـفت بمظاهر ... على صِبـغ التلوين في كل برزة
فـفي النشـأة الأولى تراءت لآدم ... بمظهـر حـوا قـبل حكم الأمـومـة
فـهـام بهـا كـيـمـا يكون بهـا أباً ... ويظهـر بالزوجـين حكم البُنوّة
ومـا برحت تبـدو وتخـفى لعلةٍ ... على حسب الأوقات في كل حقـبـة
وتظهـر للعـشـاق في كل مظهـر ... من اللبس في أشكال حسن بديعـة
فـفي مـرة لبنى وأخـرى بثـينة ... وآونة تدعى بعــزةَ عــزَّتِ
ولسن سـواها لا ولا كن غـيـرها ... ومـا إن لها في حسنهـا من شريكة
كـذاك بحكم الاتحـاد بحـسنهـا ... كـمـا لي بدت في غـيـرها وتزيَّتِ
بدوت لهـا في كل صب مـتـيـم ... بـأي بـديعِ حـسـنـه وبـأيّـةِ
وليـسـوا بغـيـري في الهـوى لتـقـدمٍ ... عليَّ لسـبق في الليـالي القـديمـة
ومـا القـوم غـيـري في هواها وإنمـا ... ظهـرت لهم للّبس في كل هيـئـة
ففي مـرة قيـسـاً وأخرى كـثـيّـراً ... وآونة أبدو جـمـيل بثـيـنة
أسامِ بهـا كنت المسـمى حقـيقـةً ... وكنتُ لي البـادي بنفس تخـفّت
ومـــازلْت إيـاهـا وإياي لـم تـزل ... ولا فـرق بل ذاتي لذاتي أحـبت

قوة الصوفي

وما برحت نفسي تَقوّت بالمنى ... وتمحو القوى بالضعف حتى تقوّتِ
هناك وجدتُ الكائنات تحالفت ... على أنها ، والعوذ مني ، مُعينتي
واستعرض الآفاق نحوي بخطرةٍ ... واخترق السبع الطباق بخطوةِ
وأشباح من لم تبق فيهم بقية ... لجمعيَ كالأرواح خَفّت فخفّتِ
فمن قال أو من طال أو صال إنما ... يمتُّ بإمدادي له برقيقةِ
وما سار فوق الماء أو طار في الهوا ... أو اقتحم النيران إلا بهمتي
وعنيَ من أمددته برقيقةٍ ... تصرّفَ عن مجموعة في دقيقة
ومنيَ لو قامت بميتٍ لطيفة ... لرُدَّت إليه نفسه وأعيدتِ
هي النفس إن ألقت هواها تضاعفت ... قواها وأعطت فعلها كلَّ ذرّةِ

تساوي الأديان في الحق

وإن نار بالتنزيل محراب مسجدٍ ... فما بار بالإنجيل هيكل بِيعة[٣]
وأسفار توراة الكليم[٤] لقومه ... يناجي بها الأحبار في كل ليلة
وإن خر للأحجار في البُدِّ[٥] عاكف ... فلا وجه للإنكار بالعصبية
وقد بلغ الإنذار عني من بغى ... وقامت بي الأعذار في كل فرقةِ
وما زاغت الأبصار من كل ملةٍ ... وما زاغت الأفكار في كل نحلة
وإن عبد النارَ المجوس وما انطفت ... كما جاء في الأخبار في ألف حجة
فما قصدوا غيري وإن كان قصدهم ... سواي وإن لم يظهروا عقد نيةِ

---

(١) أصل الشطر : «وارحم حشاً يلظى هواك تسعرا» أبدلناه بما يلائم لغة التصوف فالمحب الصوفي لا يتذمر من لهيب حشاه فمن هو غائب بين الجمال والجلال كيف يشكو الحب ؟ هذا فعل الشعراء .

(٢) فاظهر : أصلها فاسمح . وما أثبتنا أليق بالصوفي .

(٣) بيعة : الكنيسة . من السرياني .

(٤) الكليم : موسى .

(٥) البد : تحريف بوذا . وأطلقه العرب على المعبد البوذي وعلى تماثيل بوذا .

ابن الفارض يقول ما يقوله الأقطاب كلهم إن المسلمين والنصارى واليهود والمجوس والبوذيين والوثنيين كلهم على حق!

ترجمان الأشواق

قصيدة أهداها محي الدين بن عربي إلى فتاته نظام تحدث فيها عن تشوقه إليها حديثاً بين التجريد الصوفي والتجسيد الشعري واسترسل منها إلى مذهبه في وحدة الأديان وإنكار الصراع الديني ورأيه في الحج... أعدت تنظيم القصيدة بالحذف والتقديم والتأخير لتكون أقرب إلى الذوق الصوفي :

ألا يا حمامات الأراك والبان ... ترفقن لا تُضعفن بالشجو أشجاني
ترفقن لا تُسهرن بالنوح والبكا ... خفي صباباتي ومكنون أشجاني
فمن لي بجمع والمحصَّب من مِنىً ... ومن لي بذات الأثل من لي بنعمان
تطوف بقلبي ساعةً بعد ساعةٍ ... لوجدٍ وتبريح وتلثم أركاني
كما طاف خير الرسل بالكعبة التي ... يقول دليل العقل فيها بنقصان
وقبّل أحجاراً بها وهو ناطق ... وأين مقام البيت من قدر إنسان
تناوحت الأرواح في غيضة الصّبا ... فمالت بأفنان علي فأفناني
ومرعاه ما بين الترائب والحشا ... فيا عجباً من روضة وسط نيران
لقد كنت قبل اليوم أُنكر صاحبي ... إذا لم يكن ديني إلى دينه داني
وقد صار قلبي قابلاً كل صورةٍ ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لنيران وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ... ركائبه فالحب ديني وإيماني

وهذه من النصوص المنظومة البالغة الأهمية . تُقرأ لدلالاتها لا لنظمها لأن شاعرية ابن عربي كما ذكرت من قبل غير جياشة ولا متدفقة كشاعرية معاصره ابن الفارض ، فهذا شاعر محترف وابن عربي يعالج الشعر على طريقة العلماء .

* * *

شخصيات صوفية :

في شذرات الذهب (حوادث ٣٨٦) عن أبي طالب المكي :

«كان من أهل الجبل وسكن مكة فنسب إليها . وكان يستعمل الرياضة كثيراً حتى قيل إنه هجر

الطعام زماناً واقتصر على أكل الحشائش المباحة فاخضرّ جلده . قَدِم بغداد فوعظ الناس وخلّط في كلامه فهجروه . قال محمد بن طاهر المقدسي في كتاب الأنساب إن أبا طالب المكي لما دخل بغداد اجتمع عليه الناس فخلّط في كلامه وحُفظ عنه أنه قال ليس على المخلوق أضر من الخالق ، فزجره الناس وامتنع من الكلام بعد ذلك» .

أبو طالب المكي مصنِّف في التصوف السني لكن المتصوفة يتشابهون في شطحاتهم لأنهم يرجعون إلى أصل واحد والمتصوف السني ، المؤمن ، يبقى أقرب إلى المتصوف الربوبي أو الملحد منه إلى الفقيه .

أبو مدين يخيف السلطان :

قال في «الاستقصاء» إن أبو مدين شعيب بن الحسين استوطن في آخر عمره بجاية وكثر عليه الناس فظهرت على يده كرامات فوشى به بعض علماء الظاهر (علماء الدين) عند يعقوب المنصور وقال له إنا نخاف منه على دولتكم فإن له شبهاً بالإمام المهدي وأتباعه كثيرون في كل بلد . فكتب لصاحب بجاية أن يبعثه إليه وأوصاه بالاعتناء به وأن يحمله خير محمل . ومات في طريقه قرب تلمسان سنة ٥٩٤هـ .

جنون الصوفي : ابن سبعين :

لا تخف من جنونك في هذا الوقت فإنه عالم أكمل .

البحث الدائب عن الحقيقة : ابن سبعين :

أعوذ بالله من همة تقف بل أعوذ بالله من عقل يقنع .

جوهر الإنسان : ابن عربي :

يا درة بيضاء ياقوتية ... قد رُكّبت صدفاً من الناسوت
جَهِل البسيطة قدرها لشقائهم ... وتنافسوا في الدر والياقوت

الاستغناء عن الكتب : رمى أحمد بن أبي الحواري كتبه في البحر وقال لها :

نعم الدليل كنتِ والاشتغال بالدليل بعد الوصول محال .

الحلاج : من أشار إليه فهو متصوف ومن أشار عنه فهو صوفي :

هيكلي الجسم نوريّ الصميم ... صَمَدي الروح ديان عليم
عاد بالروح إلى أربابها ... فبقى الهيكل في الترب رميم

مسك الختام : في القشيرية أن مجوسياً استضاف ابراهيم الخليل فقال له : إن أسلمت ضيفتك فقال له المجوسي : فأي منة لك تكون علي ؟ وانصرف المجوسي . فأوحى الله إلى ابراهيم : يا ابراهيم لم تطعمه

إلا بتغيير دينه ؟ نحن منذ سبعين سنة نطعمه على كفره... (ص٦٣)

راجع ما كتبناه في المدارات عن أممية الصوفي ومساواته بين الأديان .

* * *

من أخبار المشاعيين ، نقل الجاحظ في «الحيوان» عن الأصمعي :

حدثني شيخ من أهل المدينة وكان عالي السن : كانت هذه الأرض لقوم ابتدأوها وشقوها وكانت الثمرة إذا أدركت قال قائلهم إثلم الحائط ليصيب المار مما فيه والمعتفى (المحتاج) ثم يقول : أرسل إلى فلان بكذا وكذا وإلى فلان بكذا وكذا . فإذا بيعت قال : أرسل إلى فلان بكذا وكذا من دينار وإلى فلان بكذا وكذا . فيضج الوكيل فيقول له : ما أنت وهذا لا أم لك ؟

فلما عَمَرت الأرض وأغنت اقتطعها قوم سواهم وإن أحدهم ليسد حائطه ويصغّر بابه .

في الخبر إشارة إلى تصارع النزعة المشاعية والإقطاعية بين ناس وناس . أما الأخذ من البستان لعامة الناس المارين به فهو حكم فقهي ولا يجوز للمالك المنع منه . ومن تطبيقاته في سوريا «بستان الجُرن» استمر حتى بدايات هذا القرن حيث توقف مع وصول الاقتصاد الرأسمالي على يد الفرنسيين . يوضع في مدخل البستان جرن كبير (خابية أو بستوقة ضخمة) تُملأ من ثمار البستان ليأخذ منها المارة حين يكون باب البستان مغلقاً . وللأسف فإن العراق لم يعرف هذا الصنف من البساتين بسبب ما ألحقته الحقبة العثمانية فيه من التدمير القيّمي . وسنعيده في صيغة أتم بمشيعة الدولة كلها .

كعبة نجران : مؤسسة أقامها مسيحيو نجران قبل الإسلام كانت تقدم الطعام والمأوى مجاناً لأهل نجران والوافدين عليها . ذكرها الأعشى في إحدى قصائده فقال :

أزور يزيد وعبد المسيح ... وقيساً هُمُ خير أربابها
وكعبة نجران حتم عليه ... حتى تحل بأبوابها

وكان مسيحيو العرب أقرب إلى ذكريات المسيح إذ لم تحجبهم عنه الكنيسة الأوربية .

مخاطبة وبشارة وإيذان وقت

محمد بن عبد الجبار النِّفّري

أوقفني وقال لي قل لليل ألا أصبح لن تعود من بعد لأنني أُطلع الشمس من لدن غابت عن الأرض وأحبسها أن تسير ويُحرق ما كان يستظل بك ويُنبت نباتاً لا ماء فيه ، وأبدو من كل ناحية فأرعى البهائم نبتك ويطول نبتي ويحسُن وتنفتح عيونه ويروني وأحتج فيكتبون حجتي بإيمانهم ويُفرّق الجبل الشاهق من قعره بعد أن كانت المياه في أعلاه وهو لا يشرب ، وأخفض قعر الماء وأمُد الهاجرة ولا أُعقبها بالزوال ، هنالك يجتمعون وأُكفئ الأواني كلها ، وترى الطائر يسرح في وكره وترى المستريح يشتري السهر بالنوم ويفتدي الحرب بالدّعة .

وقال لي قل للباسطة الممدودة تأهبي لحكمك وتزيني لمقامك واستري وجهك بما يشف وصاحبي من يسترك بوجهه ، فأنت وجهي الطالع من كل وجه فاتخذي إيماناً لعهدك ، فإذا خرجت فادخلي إلي حتى أقبّل بين عينيك وأُسرّ إليك ما لا ينبغي أن يعلمه سواك ، وأخرج معك إلى الطريق وترين أصحابك كأنهم قلوب بلا أجسام ، وإذا استويتِ على الطريق فقفي فهو قصدك ، كذلك يقول الرب أخرجي يمينك وانصبي بها عَلمك ولا تنامي ولا تستيقظي حتى آتيك .

يا عبد قف لي فأنت جسري ومَدْرجة ذكري عليك أعبر إلى أصحابي وقد نصبتك وألقيت عليك الكَنَف من الريح وأريد أن أخرج علمي الذي لم يخرُج فأجنّده جنداً جنداً ويعبرون عليك ويقفون فيما يليك من دون طريق ، وأبدو ولا تدري ما أين ، أمن قبلهم أم على مدرجتهم ، فإذا رأيتني سرت وساروا ونصبتك على يدي فمر كل شيء وراءك فمن عبر عليك تلقيته وحملته ومن جاز عنك هلك الهلاك كله .

يا عبد قف في الناموس فقد أوقفتك ، وثب إلى ثأر همكَ وثْب السبع إلى فريسته على السغب ، وقم فأدرك بي واطلبني بقيوميتي فيما تدرك فمن رآني رأى ما لا يظهر ولا يستتر .

يا عبد آن أوانك فاجمع لي عصبي إليك واكنز كنوزي بمفاتحي التي أتيتك وأشدد واشتد فقد أشرفتَ على أشدك ، واظهر بين يدي بما أُظهرك فيه واذكرني بنعمتي الرحيمة فيحبني من تذكرني عنده .

كذلك يقول الرب إني طالع على الأفنية أبتسم ويجتمعون إلى ويستنصرني الضعيف ويتوكلون كلهم علي وأُخرج نوري يمشي بينهم يسلمون عليه ويسلم عليهم فلْتنتبهين أيتها النائمة إلى قيامك ولتقومين أيتها القائمة إلى أمامك فارجمي الدور بنجومك وأثبتي القطب بإصبعك والبسي رهبانية الحق ولا تنتقبي ، إنما الحكم لك وعود البركة بيمينك ، فذلك أريد وأنا على ذلك شهيد ، تلك أنوار الله أفمن يستضيء بنوره إلا بإذنه ، ذلك هو الحق ونبأ لا تنبئك به الظنون وما يجادل به إلا الجاهلون .

كذلك يقول الرب أقبل ولا تُراجع وأنظمُ لك القلادة وأُخرج يدي إلى الأرض ويروني معك وأمامك فابرزي من خدرك فإنني أُطلع عليك الشمس وخذي عاقبتك بيمينك واشتدي كالرياح وتذرعي بالرحمة السابقة ولا تناميين فقد اطلعت فجرك وقرُب الصباح منك ذلك من آيات ربك وذلك لنزول عيسى بن مريم من السماء إلى الأرض وأوان قريب يبشّر به وأمارة للذين أوتوا العلم وهدى يهدي به الله إليه وستنقذ كثيراً يجهلون .

كذلك يقول الرب إنما أخبرتكِ لظهور الأدب فاكشفي البراقع عن وجهك واركبي الدابة السياحة على الأرض وارفعي قواعدي المدروسة واحمليهم إلي على يديك ، من وافقكِ على اليمين ومن خالفكِ على الشمال وابتهجي أيتها المحزونة وتفسحي أيتها المكنونة وتشمري أثوابك وارفعي إزارك على عاتقك ، إني أنتظرك على كل فج فانبسطي كالبر والبحر وارتفعي كالسماء المرتفعة ، فإني أرسل النار بين يديك ولا تذرّ ولا تستقر ، إن في ذلك لآية تُظهر كلمة الله فيُظهر الله وليه في الأرض يتخذ أولياء الله أولياء ، يبايع له المؤمنون بمكة أولئك أحباء الله ينصرهم الله وينصرونه وأولئك هم المستحفَظون عدة من شهدوا بدراً يعملون ويصدّقون ثلاثماية وثلاثة عشر أولئك هم الظاهرون .

كذلك أوقفني الرب وقال لي قل للشمس أيتها المكتوبة بقلم الرب أخرجي وجهك وابسطي من أعطافك وسيري حيث ترين فرحَك على همك وارسلي القمر بين يديك ولتُحدق بك النجوم الثابتة وسيري تحت السحاب واطلعي على قعور المياه ولا تغربي في المغرب ولا تطلعي في المشرق وقفي للظل ، إنما أنت مرحمة الرب وقدسه يرسلك على من يشاء ، ذلك هدى الله يهدي به من يشاء ، كذلك يُنزل الله الوحي ، فانقلي أيتها الثاوية واطمأني أيتها المتوارية فقد أُلقيت الأزمة وقدّم الرب بين يديك نجواه .

كذلك يقول الرب إطلعي أيتها الشمس المضيئة فقد سلختِ الليل وانبسطي على كل شيء يَنبُت الزرع وتؤتى كل شجرة أُكُلها بإذن ربها ، ويخرج إليك اليتيم فيطول ويجتمع إليك الدعاة وترين نوري كيف يزهر ، فخذي أهبتك أيتها الخارجة وتزودي للسفر ، إنما أنت نور الرب قال له الرب لتقيم للناس حكماً عادلاً تثبتهم وتركن إليك قلوب المؤمنين ويقوى الضعفاء بك فيدافعون عن أنفسهم ما يخافون .

أيتها النائمة هلمي فاستيقظي وابشري فقد أُنزلت المائدة ونَبَعت عليها عيون الطعام والشراب وسوف يأتونك فيروني عن يمينك وشمالك ويكونون أعوانك ويغلبون لأن الذي يقاتلهم يقاتلني وأنا الغلوب ، وانفسحي يا محصورة فقد أُطلق أسرُك وفُتحت الأبواب عليك ، فتزيني وزيني الشعوب بهائي فقد أذهبت عنك الحزن وملأت قلبك بالفرح ، وسوف يصطفون صفاً واحداً لقدومي وأُقْدم بغتة ، فلا تَدهشين ولا تتحيرين فلست أغيب بعد هذه إلا مرة ، ثم أظهر ولا أغيب وترين أوليائي القدماء يقيمون ويفرحون .

وقال لي حان حيني وأزف ميقات ظهوري وسوف أبدو ويجتمع إلي الضعفاء ويقوون بقوتي وأطعمهم أنا وأسقيهم وترى شكرهم لي فقم يا نائم ونم يا قائم فقد جعلتُ المصيبة أسر العزاء وأنزلت هداي ونوري وعمودي وآياتي .

فقال لي انصب لي الأسرة وافرش لي الأرض بالعمارة وارفع الستور المُسْبَلة لموافاتي فإني أخرج وأصحابي معي وأرفع صوتي وتأتي الدعاة فيسترعوني فأحفظهم وتنزل البركة وتنبت شجرة الغنى في الأرض ويكون حكمي وحدي ذلك على المعيار وذلك الذي أريد .

* * *

من التصوف الكردي

الأكراد أمة عريقة تستوطن إقليم الجبال منذ أمد سحيق وعُرف الإقليم في حقبة متأخرة باسمهم كردستان وكان الجغرافيون المسلمون يسمونه إقليم الجبال أو بلد الأكراد والأخير هو معنى كردستان ولم تقم للأكراد دولة موحدة في إقليمهم بسبب طبيعته الجبلية التي تجعل من المتعذر إقامة حكم مركزي تمتد سلطته فوق الأنحاء الفاصلة جغرافياً بموانع طبيعية شديدة الوعورة . لكن الوضع لم يؤثر في بقاء الأكراد أمة واحدة تحافظ على خصائص وخصال مشتركة وقيم متماثلة . وقد عاشت اللغة الكردية في هذا الوسط غير الموحد وبقيت لغة واحدة مع اختلاف لهجاتها ، الذي يشبه ما عليه اللغة العربية واللغة الصينية من تعدد اللهجات قديماً وحديثاً . وقد تباعد بعض هذه اللهجات فصعب التفاهم إلا بلغة موحدة هي الفصحى في العربية والبوتونخوا في الصينية . ولم يطور الأكراد بعد فصحى موحدة تكون لساناً واحداً للجميع ولغة ثقافة كما هو شأن العربية والصينية . لأن الأكراد بسبب وضعهم القبلي والجبلي لم يستوعبوا التأثيرات الثقافية للعصر الإسلامي كثيراً فينتجوا ثقافتهم الخاصة بهم كما فعل الفرس والأتراك . وبقي الأدب الكردي شفوياً حتى القرن الحادي عشر الهجري ـ السابع عشر الميلادي حين قام أحمد خاني بثورته الثقافية الأولى في تاريخ الأكراد فكتب الملحمة الكردية القديمة « مم وزين » باللغة الكردية وكانت تروى شفاهاً حتى زمانه ، وأخضعها لخياله الشعري وثقافته الصوفية فجاءت تحمل إبداعه الشخصي كأديب كبير . وقد استهلها بالحديث عن قضية الأكراد حديثاً قد يكون الأول في تاريخ الأكراد فتساءل : من جعل الأكراد محرومين محكومين مستعبدين بالجملة ؟ وتحدث عن فضائلهم وما اختصوا به من الشجاعة والشهامة والشيم الراقية وحب الخير وأنهم لا يستحقون ما هم فيه من حرمان وتشتت واحتلال أجنبي . ودعا الأكراد إلى الثورة بشرط أن يجمعوا بين السيف والفضيلة . وقال إن الدنيا مثل العروس لا تحصل عليها إلا بقوة السيف المسلول . هذا حين ينافسك عليها قوي ليغتصبها منك . والأداة الأولى للثورة هي وحدة الأكراد المعروفين بعدم استقرار علاقات الأخوة بين عناصرهم القبلية تلك العلة التي لاتزال تتحكم في مسيرة الثورة الكردية وتساهم في منعها من الوصول . وقد لاحظها المؤرخون العرب كالقلقشندي الذي قال إنهم أمة عظيمة ولولا تناحرهم واقتتالهم لفاضوا على البلاد . كان خاني يدعو إلى توحيد الأكراد تحت قيادة مركزية لتحرير بلادهم وبناء دولتهم .

وقال خاني إنه ألّف هذه الملحمة ليستنهض الأكراد من جهة ولكي يرد على الذين يقولون إن الأكراد لا يعرفون العشق فليس فيهم ذو قلب يعشق ولا حسناء تُعشق! والعشق من مدارات الصوفية الأرأس كما تعرفنا عليه في هذا الكتاب وكما هو معروف ومشهور من أسرار التصوف . على أن هدفه أبعد من مجرد تقديم البرهان على رقة قلوب الأكراد وجمال نسائهم فقد أراد أن يؤسس للثقافة الكردية المكتوبة لتمشي في موازاة الثقافة الفارسية والثقافة العربية . وقد نجح في مسعاه وثورته فتدفق سيل الأدب الكردي والكتابة الكردية طيلة القرنين الماضيين وتبلورت المعجمية الكردية والمصطلح الكردي وصار بإمكان الأكراد أن يعالجوا شتى العلوم والمعارف بلغتهم ، بعد أن كانوا يعتمدون في الثقافة والأدب على اللغتين العربية والفارسية . وقد كتب خاني بالخط العربي ويسّره للحرف الكردي فنجح فيه . واتجاه فريق من الأكراد اليوم إلى الخط اللاتيني لا يرجع إلى عيوب الكتابة بالخط العربي بل يأتي ضمن الموضة السائدة في تقليد كل ما هو أوربي . وكان الأفضل لو رجع الأكراد إلى خطهم القديم فطوروه وكتبوا به . والشعوب العريقة لا تغير خطها بسهولة فاليابانيون والصينيون والكوريون يكتبون بالمقاطع والتبتيون يكتبون بالخط التبتي والمغول بالخط المغولي والأرمن بالخط الأرمني والعرب بالعربي . وهكذا .

انتشر التصوف في كردستان بثقافته الإسلامية المكتوبة بالعربي واتخذ بعض الأقطاب زواياهم في الجبال الكردية وأشهرهم عدي بن مسافر الذي أقام بين الأكراد الأيزيدية وهم نحلة باطنية قديمة حرف اسمهم في عصر متأخر إلى اليزيدية . وكان لعدي أثر في تقديس الأيزيدية للشيطان ، الذي أعاد المتصوفة إليه الاعتبار . وظهرت الطرق الصوفية في كردستان في طور الدروشة العثمانية الذي جاء بعد انتهاء عصر الأقطاب . لكن بعض هذه الطرق تبنى المطالب القومية للأكراد . والتصوف حتى في دور الدروشة بقيت فيه عناصر إيجاب تحمل على الفعل في اتجاه أهداف عادلة ، كما كان حال الطريقة البكتاشية في ألبانيا والسنوسية في ليبيا . وفي كردستان نهضت بهذا العبء الطريقة النقشبندية التي قادت الثورة الكردية بين الثلاثينات والسبعينات من خلال القطب النقشبندي الملا مصطفى البارزاني وقد ضعفت الثورة الكردية في كردستان الجنوبية ـ كردستان العراق ـ بعد الملا مصطفى حين استلمها الحزب الذي أسسه لتأطير الثورة وهو حزب مستحدث مجلوب لا يعبر عن التقاليد الكردية وقادته مثقفون في الغرب وموالون للنظام الرأسمالي العالمي ولا يحملون قلوب المتصوفة بصلابتها وشجاعتها المؤنسنة بالحب والشفافية الإنسانية .

أحمد خاني قطب صوفي في عصر الدروشة . أحاط بمذاهب الصوفية وتشرّبها وعندما كتب الملحمة بدا كما لو أنه يستعيد خطاً مقطوعاً انتهى بعبد الكريم الجيلي في القرن التاسع . إلا أنه مدين في الكثير من تصوفه إلى الصوفية الفرس في عصر ما بعد الجيلي . وهؤلاء غلب عليهم التصوف الاهتيامي الملائم للاهتيامية الفارسية في عشقها للجمال البشري وجمال الطبيعة . وهم عشاق في جملتهم يكتبون عن الحب الإلهي من خلال الحب الإنسي ويتابعون اهتيامية ابن الفارض ضمن الطبيعة الفارسية بجمالها الناطق

بالفن . ويبدو أحمد خاني تلميذاً لفريد الدين العطار وحافظ شيرازي أكثر مما هو لابن عربي الفيلسوف فالغالب عليه هو الأدب والإحساس الفياض بالجمال كما تعرضه لوحات الطبيعة الكردية التي تجمع بين صفات الجمال وصفات الجلال : سهول خضراء ووديان عميقة مهيبة وجبال شامخة مكسوة بالغابات وعيون دافقة بالماء المعين . وقد جاءت الملحمة زاخرة بالجمال الكردي الناطق بالفن غناء وموسيقى ورقصاً . وعرضت الملحمة لوحات احتفال صاخبة بمعالم الفن والجمال والترف المبالغ فيه تذكّرنا بالملحمة الصينية «المقصورة الحمراء» . وقد نقف على حوار بين طبيعة الصين في بعض أنحائها وطبيعة كردستان من حيث تداخل السهل والجبل والخضرة والارتفاع مع الوديان العميقة والعيون المعينية . وتتأطر جماليات خاني الاهتيامية بالجو الصوفي فلا تفلت منه فالكاتب وفي لأساتذته ومذهبه الذي يصبح عنده منحى استشعار واستذكار وتكوين روحي مشبع بالعشق . لقد كتب الملحمة ليبرهن للناس أن الأكراد أمة عاشقة كالأمة التي عبر بلسانها أبو فراس الحمداني :

نحن قـــوم تذيبنا الأعـــين النُجْلُ على أننا نذيب الحـــديدا

وتضمنت الملحمة مفردات المذهب الصوفي بمرتبته القطبانية فدافع أحمد خاني عن إبليس وبرر عدم سجوده لآدم لأن الله أخطأ في إعلاء شأن آدم قبل أن يظهر منه أمر عظيم يستحق عليه الإعلاء وإبليس من جانبه يأبى السجود لغير الله أي السجود للبشر . على أن خاني يعود في فصل آخر من الملحمة فيدعو الله إلى تخليد إبليس في النار ليفتدي به البشر أي أن يدخل النار وحده ولا يدخلها أحد من الناس . ويصدر خاني عن محبة الخلق والشفقة عليهم التي تمأسس عليها التصوف . ولا يرى فرقاً بين الناس بسبب معتقداتهم كما قال :

الخلق كله أولاً وآخراً مؤمناً وكافراً

أصبح مظهراً لعظمتك وربوبيتك

وقال كما قالوا إن الوجود مسخر كله للإنسان وإنه مركز العالم وغايته .

وذهب إلى وحدة الوجود فخاطب الحق قائلاً :

لا يمكن أن تأخذ حيزاً من المكان ولكن تتوطن في مخلوقاتك .

الحلول في الموجودات كما قال تشوانغ تسه وعبارة خاني «التوطن» جديدة على الأدب الصوفي الذي يعالج وحدة الوجود . ويتجلى الله أيضاً في وجوه الحسان نوراً وفي قلوب العشاق ناراً . وجمال الله هو الذي يزين وجوه المحبوبات ويجعل العشاق ينجذبون إليهن لأن فيهن تتمثل جاذبيته السماوية ، فالله هو الذي ابتلى برويز بحب شيرين وقيس بحب ليلى ومم بحب زين . وصنف الفتيان العاشقين إلى مرايا جمال الذات والفتيات المعشوقات إلى مظاهر أنوار الصفات . واستند إلى هذه الحقيقة في إنكار الشذوذ

الجنسي لأن الحب علاقة بين الذات والصفات ولا يكون بين الذات والذات أو بين الصفات والصفات . وشرّط الحب بالتروحن وميز العاشق عن العابث فبعض المحبين يحبون عن مصلحة وهؤلاء ليسوا محبين ومنهم من يسعى للوصال وهؤلاء محبو الجسد ومنهم من يختار الآلام ، العذاب الروحي الذي هو نعيمه الحقيقي وهذا هو الحب الصوفي وأصحابه هم العارفون .

واستناداً إلى هذا التصنيف جعل حب مم وزين حباً أخروياً لا دنيوياً . وفي الملحمة عند هذا المسلك عنصر تعويض لاهوتي وقع فيه أحمد خاني الذي حافظ على صلته بالدين رغم تصوفه . فبعد أن روى المصايب التي انصبت على مم وزين من الحاكم الذي فرق بينهما وألقى مم في السجن فتح لهما فصلاً جديداً في الآخرة فتزوجا وعاشا في نعيم الجنة . وجعل مكايد الشرير بكر مقصودة لإيصالهما إلى الآخرة بعد أن يتسامى بهما العشق فيرفعهما إلى السماء . وقدم في أثناء ذلك تأويلاً دينياً لمقتل الشرير بكر على يد تاجدين صديق مم فجعله مثل قتل الولد في قصة موسى والخضر . والمتصوفة لا يساوون بين الحالتين ، فبكر شرير متآمر من أعوان الدولة والولد بريء قتله الخضر لئلا يكون سبباً في إفساد والديه . وجريمة قتله غير مبررة في أي قانون سوى القانون الديني الذي يقيس حياة الإنسان بالصلاح والإيمان .

وابتعد خاني كثيراً عن خط التصوف الاجتماعي فتحدث براحة ضمير عن زين الأميرة الحسناء التي تخدمها مئتا خادمة وتتولى تزيينها مئة جارية... وكان المطلوب أن يتحدث عن الفتاة الكردية الفقيرة التي لا تملك ما تستر به جسدها أو تسد جوعها . وهذا كان بتأثير التصوف الفارسي باهتياميته القريبة من جماليات القصور والبعيدة عن معاناة الجياع . على أنه لم يتجرد تماماً من عقيدة الفقر الصوفي فكتب ضد الميراث واعتبر الوارث حاوياً لمال لم يتعب في جمعه ودعا أصحاب الأموال إلى إنفاقها في وجوه البر وعدم توريثها!

مهما يكن فأنا لا أريد من أحمد خاني أن يعود قروناً إلى الوراء ليتمثل الحلاج أو الكيلاني فقد نشأ في عصر الدروشة العثمانية ولما أراد التخلص منها لجأ إلى التصوف الفارسي فكان من جملة العشاق . وإنما تميز بوعيه القومي فحمل لواء الثورة على غاصبي بلاده ومستعبدي شعبه . فهو أبو الثورة الكردية كما هو أبو الثقافة الكردية وله دَين في عنق الأكراد يزيد عن ديونهم الفادحة التي يدفعونها يومياً لزعمائهم .

صدرت ترجمة عربية موثقة لملحمة مم وزين أجراها المريد الكردي جان دوست ابن الشيخ ملا بشير الشيخ صالح . وقدم لها بدراسة موجزة عن المؤلف وملحمته وأرفقها بشروح لغوامض معانيها ورموزها دلت على تمكنه من التراث الصوفي .

زين تلفظ بالزاي الصافية المكسورة .

أوراق صوفية حديثة

شجرة

أدونيس

سقطت نجمتان
فوق رأس الغريب المسافر مرت سحابه
فهوى يأخذ التحية
نخلة تتساقط والدمع ينقش أوراقها الذهبية
نخلة علّمتها الكآبة
إنها ترجُمان
إنها دفتر عربي الكتابة
علّمته الكآبة
في سياج الحدود الخفية
إنه أول المكان
والرياح البقية

* * *

قلت لك استيقظ رأيتُ الماء
طفلاً يسوق الريح والحجارة
وقلت تحت الماء والثمار
تحت غشاء القمح
وسوسة تحلم أن تكون
أنشودة للجرح
في ملكوت الجوع والبكاء
انهض أناديك ، عرفتَ الصوت ؟
أنا أخوك الخِضر مُهر الموت
أخلعُ باب الدهر
لم أحمل الرمح ولم أجوّف
رأساً

وفي الصيف وفي الشتاء
أرحل كالعصفور
في نَهر الجوع إلى مصبه المسحور
مملكتي تلبس وجه الماء
أملِكَ في الغياب
أملك في الدهشة
في الصحو أو في النوء
لا فرق إن دنوت أو نأيت
مملكتي في الضوء
والأرض باب البيت
كان ينادي يجمع الهواء
يحمل من كل فضاء عِرْق
ينسج للغرب رداء الشرق
ينزل عيسى حانياً عليه
اخضر كالجُمان
ينزل في المنارة البيضاء
في الجانب الأيمن من دمشق
ويقتل الشيطان
في الجانب الأيمن من دمشق
وكان والسواد في طريقه يُضيء
يغيّر الأسماء
يعشق من مات ولن يجيء
ويهجر الأحياء

أرق النجم - الغربة

قصيدة لعبد الإله الياسري . شاعر من العراق . سالك في طريق الاستحكام . مشاعي الضمير أغياره أربعة : الدولة والاستعمار والعمامة والمثقفون .

مناضل نشيط في ساحتنا المشاعية . يؤيد الاستيلاء على قصور الدولة وفنادقها لإسكان الفقراء فيها . يرى ما يراه عبد القادر الجيلي أن « راحة الخلق » هي الجذر لكل شيء . يسعى لامتلاك العراق لتوزيعه على جياعه . يعيش من عمل يده .

شراب غيريَ كأس ملؤها الراح	وملء كاسي متاهات وأتراح
ترتاح بالنوم أجفان إذا تعبت	وأعيني باصطحاب النجم ترتاح
وليت همي كهم الناس : مأدبة	وفيض مال وكرسي وأرباح
يذوب بينهمُ قلبي وقد جُلدوا	كما يذوب بعمق الليل مصباح
أكاد أبكي عليهم كلما ضحكوا	أكاد أضحك منهم كلما ناحوا
عكس الرياح ببحر دون بوصلةٍ	مسافر حيث لا سُفن وملاّح
وحدي بضجة ليل صامتاً أبداً	متى أصيح ويُجلي الليل إصباح
أنا الغريب بجرح لا يسكّنه	وصل الحبيب ولا يأسوه جرّاح

تلقيت منه اليوم بطاقة في ميلاد يسوع قال فيها :

حزني وألمي لا تهنئتي ولا فرحي بمناسبة ميلاد معلمنا الذي احتفل به العالم لإعادة صلبه من جديد . وماذا يمكن أن يقدم عاشق حزين مثلي بهذه الفاجعة السنوية سوى وروده المجللة بالسواد والمضمخة بالدمع لميلاده الذي جعلوا منه موتاً سنوياً للروح ووسيلة لزيادة ربح في تجارة وملذة لجسد ؟

معذرة لجنوني وشذوذ إيقاعي . ليس لدي ما يعزيني فيما أنا به غير كأسي التي شربتها على صوت المحبوب ومازلت ثملاً بها لم أصحُ من خمرتها التي أوقدتني في محيطي الثلجي . وبينما أنا سكران ناداني معلمنا وأبكاني قائلاً : ما أجرك في أن تحب من يحبك ؟ فقلت له : اختصرت فيه الناس جميعاً لأنه وحده مازال حياً بين هذه القبور . فبكى واختفى النور من حولي...

السكران

أيهـا السكران زدْ صـحـواً بسكرٍ وانتـبـاها
واشـتـر الكأسَ بدنيـاكَ تزدْ مـجـداً وجـاها
واكـتـشفْ بالخـمـر مـعناكَ الذي بالعـقل تاها
وابلغ العـمق الذي فـيك تجلّى وتناهى
وارتشـفْـهـا لترى النورَ استـوى فـيك إلـهـا
وامحُ مـا فـيكَ من الأوصـاف شكّاً واشـتـبـاها
وامـتـزجْ في روحـه عـشـقـاً فـمـا أنتَ سـواها
وانشـغلْ عنه به وجـداً وأحـزاناً وآها
جـئتَ للأرض لكي تُخـرج في الصـمت شـفـاها
ولكي تبـجس في الصـخـر لأشـجـارٍ مـيـاها
ولكي تُلبسَ عـصـفـوراً أمـاناً ورَفـاها
لا تكنْ إلا كـمـا شـئتَ اخـتـيـاراً واتجـاها

سجين الماء

رياض النعماني ـ مشاعي من العراق

تحت لآلئ ليل حديقة مولاي ، أبا الزنبق
نامت بنت الضوء الثالث . . سبع زنابق في الأزرق
كل ظباء الأرض اجتمعت لتنفسها يتموج عطراً
ويغمغم بعض حروف غامضة
لا عجمة فيها
شق الورد ثيابه ،
شهقت كل دنان الخمر ، . . . وصاح الصمت
وهاج السُكْر
وجنَّ المطلق
إلهي . . أنقذني . .
لا أحتمل الدلَّ
وأنت تطيل دلالك فيَّ
قلبت الراء عليَّ فصرتُ كمن يُسجن
تحت الزورق

البند الأخير

للمؤلف

تغيب كواكب الصبح بوجه الشمس مسرعةً
فعمر النجم محدودٌ
ومن أيقن بالشمس فعمر الشمس محدودٌ
وفي سِفْر اليقينيات : من ينشُدْ على الأرض متاعاً يلقه
والسائل المحروم من يسأل عن شيء فلا يُعطى جواباً
فهو بالنفي يرى الأشياء
واليقينيات سلطان يرى في النفي هرطقةً
ومن شأن السلاطين إذا لم تنفهم ينفوك

فاسلك في دروب الهجر لا تخضع لقاعٍ لا تفتش عن مدىً في اللوح مخزون ولا تكتب بجفن غير جفنك ليس للألواح ذاكرةٌ ولا في القاع إنسانٌ ودائرة السماء تضيق إن ملئت بغير الفكر محترقاً بنار الوجد توقد في ديار الهم والنجوى/ وفي الوجد خفيات تغيب عن الحقائب لا يراها صاحب الأختام والسلطان إن قرنت عليه دعا بالسيف والشاعر لا يفقد شيئاً من أمانيه لأن الوجد ماء مازجته النار فهو بكأسه الأبدي يملأ فارغ الأحوال يشتد على القلب فينهاه عن الأغيار قال القلب إن النوم أغيار فلا تذهل عن النار فإن سماءك الدنيا مزينة تراها العين لا ترتد عنها العين خاسئة كما ترتد عن بئر إذا التهبت الا فلتهدم الجدران إن توازن الأشياء مقروء وفي الأرض جبال لا تميد بها تميد بأهلها الأشباه تسحر خافق القلب البدايات وما في البدء إنسيٌ فإن التاو يبدأ من نهايته وجذر الأرض ليس له بجوف الأرض دار يستقر بها وما لَكَ مستقرٌ تحت حكم الشمس إن أبا يزيد في جوار البيت لا يعرف رب البيت بل لا يعرف البيت لأن الرب في البيداء ضيّع عرشه والماء أمسى في بوادي التيه ليس له ملائكة غريباً في ممالكه كأن لم تذهب الأرض له طوعاً ولا خشعت له الريح ولم تذعن له الأزمان .

تأوب أيها السائل أن الفكر عصيان وللفكر مقامات يفصلها كتاب الفقر من يوم ليوم سارباً في الصحو كالخواص ليس لديه أجنحة ولا أوتار/ لَقاحٌ أنت في حرمانك القدسي مبسوط لك الخلق ومن نبع الوجود الحق يأتي الحرف معتلياً ذرى الأسماء والأسماء شيء في ضمير الكون يعرف كنهه التاويُّ إذ يمسك بالسلب فيمشي في خفايا التاء ممتلئاً كرمل البحر تنكره النواميس ولا يعرفه الفعل وفي جذر

الحضارات له صوت ينادي الناس : لا أجر لمن يبني ولا فعل لمن يسعى ولا حكم لمحميٍّ فعز العشرة الآلاف ذل والقوانين كنجم الصبح لا تعرف معنى الليل فالليل كمونٌ/ يجهل الأغيار كنه الليل حيث الفصل متصل وحيث الوصل منقطع وحيث التاء في صلب البدايات كماء فارقته الريح فاتحدت نواحيه وفي اللجة أبعاد يحيط بها يجزئها المسافر في سُوَّيرة* العدم المطلق لا تسأل عن الأشكال إن عرضت وإن نفرت فأنت اليوم إنسيٌّ ومن معناك معنى الأنس مشتقٌّ خرجت من الخليقة عارياً والفكر سواح وللإيمان ألوان رمادية ؛ فهل تقنع بالنسبي ؟ إن العدم المطلق بالأرض محيط ذلك الشيء الذي لولاه ما دارت ولا جرت الرياح على مناكبها ولا مرت بها الشمس ولولاه لما كنت وسر الأرض بين يديك قنديل يضاء بزيتها الشرقي إن الفكر عصيان وأنت منزّه عن دعوة الأغيار عن قول المنادي : كن/ ومفعولية الأشياء لا تسري على كونك إن النار تسعى نحو قطر الشمس سعي الند للند وما للنار غير الشمس من ندٍّ فيا جسداً تعنى بالخليقة آن أن تأكلك النار فبالنار ترى الحق بلا ظل ولا يبقى وراء البعد بعد ، تنتفي الأبعاد تنحلّ المسافات وبالنار يكون الفكر عصياناً فإن يغرق بموج الصمت كل الناس لن تغرق...

---

* سُؤيرة : مصغر سَوْرة مع تشديد الواو ، النقطة التي يثور فيها ماء النهر ويلتف على نفسه رَتْحاناً ساعة يشتد جريانه ويتعاظم زخمه فيصطدم بما يمنعه من الجريان . وفي السويرة تتوحد حركة الجذب والطرد ويكون قلبها فارغ وبسبب قوة فراغه يلتهم أي شيء يقترب من فوهتها . السورة بفتح السين تعني الصعود المفاجئ الشديد وهي مشتركة مع الثورة والفورة والفعل Soar الإنجليزي . شددت الواو خلافاً للقاعدة لتجسيد جبروت الماء العدمية في تلك النقطة الحرجة . المصطلح شائع على ضفاف دجلة والفرات .

(نشرت في مواقف)

ملحق

الهيئة المشاعية العليا للعراق

برنامج الحركة المشاعية العراقية

«عجبت لمن لا يجد في بيته ما يأكله كيف لا يخرج على الناس شاهراً سيفه»

أبو ذر الغفاري

تقوم الهيئة بحملة جماهيرية على نطاق البلاد فور انهيار النظام القائم لفرض المطالب الآتية على النظام الجديد . وهذا في مجري نضالها الشامل لإقامة الدولة المشاعية في العراق .

١ـ استحداث وزارة باسم وزارة التنظيم المشاعي للمجتمع .

٢ـ تُعهد الوزارة ومؤسساتها إلى أشخاص رحماء موصوفين برقة القلب ونزاهة الضمير بصرف النظر عن انتماءاتهم السياسية وعقائدهم الدينية . ولا يستلم وزيرها راتب وزير بل راتب يُقتِّن بحاجاته الضرورية شأن أي مواطن . ولا تستعمل الوزارة السيارات الفارهة والغالية بل السيارات الشعبية الرخيصة .

٣ـ تشكل الوزارة لجاناً مشاعية على مستوى الأحياء والقرى والمدن تتولى المهام الداخلة في برنامج الوزارة .

٤ـ تقوم الوزارة بإنشاء مطاعم شعبية على مستوى المدينة والحي والقرية تديرها اللجان المشاعية لتقديم الطعام مجاناً أو بسعر الكلفة حسب الإمكان .

٥ـ تقوم الوزارة بإنشاء أسواق شعبية على نفس المستويات لتوفير الضروريات للشعب وتتراوح أسعار البيع بين سعر الكلفة أو إضافة نسبة إدامة لا تزيد على الواحد بالمئة .

٦ـ تنسق وزارة التنظيم المشاعي مع وزارة الصحة لإعادة تنظيم المستشفيات الحكومية بحيث تكون بمستوى المستشفيات الأهلية من حيث العناية والنظافة والعلاج . وتعين الوزارة لهذه الغاية «مراقبين مشاعيين» لضمان العمل في المستشفى بالصورة المطلوبة والتأكد من التزام الأطباء والعاملين الطبيين بواجباتهم تجاه المرضى وصيانة كرامة المريض ضد تعسف بعض العاملين في المستشفيات .

٧ـ تنفذ الوزارة برنامجاً لبناء المساكن بالطابوق (الآجر) للفلاحين وسكان الأهوار مستفيدة من صناعة الطابوق المتقدمة في العراق وبراعة العراقيين في هذه الصناعة العريقة مع توفر المادة الأولية والوقود الرخيص من مشتقات النفط .

٨ـ تشكل الوزارة « لجان الزواج » لتسهيل تزويج البنات مستلهمة تقاليد البابليين والمسلمين في هذا المضمار . وتتولى اللجان في نفس الوقت معالجة المشكلات العائلية والصلح بين الأزواج ومكافحة الطلاق ومنع الزواج الثاني .

٩ـ تسعى الوزارة لاستصدار قانون يمنع المواطنين من الاشتغال خدم في المنازل وينظّم الخدمة في المؤسسات العامة كالمطاعم والفنادق والمستشفيات بطريقة تضمن كرامة الشغيلة بما في ذلك تقنين صيغ محترمة للخطاب ويلغى اسم الخادم كما تلغى وظيفة الفراش في المؤسسات الحكومية والأهلية .

إجراءات فورية لتوفير المساكن للشعب

١ـ تقود الهيئة حملة شعبية للاستيلاء على قصور الدولة وفنادقها السياحية لإسكان المواطنين فيها ومنع توزيع القصور على المثقفين والأدباء والسياسيين الذين يحلمون بوراثتها من أهل النظام القائم .

٢ـ يتم ذلك بتدابير دقيقة وصارمة تضمن المحافظة على نظافة القصور والفنادق وعدم المساس بجمالياتها ومظهرها الفني .

***

توظف الوزارة لتنفيذ برامجها الاعتمادات المقررة لها في الميزانية العامة . وترى الهيئة أن مصادر الإنفاق العام تكفي لهذا الغرض ولذا فهي لا توافق على نظريات من يقول بأن على الشعب أن يصبر وينتظر حتى تُنْجَز خطط التنمية بعد عشرات السنين . ولتوفير الاعتمادات الكافية تتقدم الهيئة بأفكار عملية لإعادة توزيع الاعتمادات على النحو الآتي :

١ـ إلغاء وزارتي الإعلام والثقافة ، وتحويل اعتماداتهما إلى وزارة التنظيم المشاعي .

إن إلغاء وزارة الإعلام لا يلحق أي ضرر بالإعلام الرسمي الذي تتولاه مؤسسة الإذاعة والتلفزيون ووكالة الأنباء والصحافة كما كان الحال قبل إنشاء هذه الوزارة . أما الثقافة فقد تطورت في جميع الحضارات وعلى امتداد العصور بدون وزارة ثقافة . ويمكن للكتاب والأدباء نشر مؤلفاتهم في دور النشر المحلية والعربية .

٢ـ إدماج وزارة العمل والشئون الاجتماعية في وزارة التنظيم المشاعي لوحدة مجال عمليهما وتحويل

اعتمادات الوزارة الملغاة إلى الوزارة المستحدثة .

٣ـ ولتقليص الإنفاق العام وتحويل فائضه إلى وزارة التنظيم المشاعي : تدمج وزارة التعليم العالي في وزارة التربية ووزارة الإصلاح الزراعي في وزارة الزراعة ووزارة التجارة في وزارة الاقتصاد . ويُنظر في إلغاء وزارة البلديات وتوزيع مهامها بين وزارة التنظيم المشاعي وأمانة العاصمة ودوائر البلدية في المحافظات بعد ربطها بإدارة المحافظة . وتدمج وزارة التصنيع العسكري في وزارة الدفاع .

وإذا اتسع نفوذ الحركة فسيطرت على سلطة الدولة فسيكون بإمكانها مصادرة القصور الجمهورية ومحتوياتها لتوظيفها لأعمال الوزارة وتقليص النفقات الهائلة على رئيس الجمهورية وأسرته ونوابه وحواشيه وعوائلهم وعلى مجلس الوزارة والوزراء وعوائلهم وتحويل الفائض إلى وزارة التنظيم المشاعي . وكما بينا فإن مصادر الإنفاق العام في الدولة ، أي دولة ، تكفي للوفاء بأهداف التنظيم المشاعي للمجتمع من دون انتظار خطط التنمية . والهيئة على أي حال ستعمل على تعزيز التنمية ضمن إمكاناتها واختصاصاتها ويمكنها أن تتدخل لحماية القطاع العام من الفساد وجعله نموذجاً في حسن الإدارة والأداء والأمانة والنزاهة .

تتولى الهيئة تنظيم الجماهير على المستويات المختلفة وتسليحها للدفاع عن مكتسباتها المشاعية ضد الأعداء الطبقيين في الدولة والمجتمع . وستبقى الهيئة قائمة إلى جانب وزارة التنظيم المشاعي لتراقب أداءها ولكي تحشد الجماهير المسلحة ضد أي محاولة لإيقاف أو عرقلة عمل الوزارة . وتنسق الهيئة وتتحالف مع المنظمات النقابية وروابط الفلاحين لخوض المعارك المشتركة ضد العدو الطبقي الواحد في الدولة والمجتمع .

* * *

باب الانتماء إلى الهيئة مفتوح لجميع المناضلين الاجتماعيين بصرف النظر عن انتماءاتهم السياسية ومعتقداتهم الدينية . ولا يقبل التجار الكبار والملاكون العقاريون ولا أبناء الأسر الأرستقراطية إلا إذا تخلوا عن ممتلكاتهم وتساووا مع الشعب . ويفضل العمال والفلاحون وعامة الشغيلة والحرفيين .

حرر في ميلاد يسوع ١٩٩٦

عن اللجنة المؤسسة

هادي العلوي

كلمة في حد الفناء

الثورة المشاعية تترقى في مدارج السالكين من يوم يسوع إلى يوم يوهانسون وموطنها عندنا بعد أن انتسفت قواعدها القليلة في الغرب . وإنما يوهانسون ومضة ألقاها السحاب اليسوعي على تراب السويد في مصادفة لا في قانون . فالقانون عندنا ، في قارة المشاعية الكبرى التي أنتجت أساتذة الوعي الشيوعي قبل ثلاثة آلاف سنة كانت فيها أوربا تنمو على طريق الإقطاع فالرأسمالية التكالبية المسماة حرة تنافسية فالرأسمالية الاحتكارية التي تصوغ الغربي على غرارها الكلبي ـ الضاري .

ولتمهيد الدرب أمام الثورة المشاعية يجب كنس الثقافة المترجمة ودعاتها ومطاياها ، ومعها سياسيات السلطة والمعارضة بوجهيها المتوحدين خلف النموذج الأمريكي السائد .

ويعني ذلك ربط الثورة المشاعية بالثورة الوطنية لتحرير البلاد من الإمبريالية وأمها الرأسمالية وتوابعهما من كل لون وذوق وطبقة .

وإذ أعلن بلسان الحلاج مشاعية المال وجعله حقاً محصوراً للشعب بعماله وفلاحيه ومشرديه وجياعه ومرضاه أعلن بلسان صلاح الدين شعار الوطنية ـ الضد للغرب وعساكره وسياسييه مؤكداً حقنا في ضربه بجميع الوسائل الموجعة الكثيرة في أيدينا .

عدونا هو الغرب ، عدو البشرية الأوحد . وأداته الضاربة في عدوانه المستمر على البشرية هي الولايات المتحدة التي تخوض معنا حرب إبادة : إما هي وإما نحن . وسنكون نحن .

ومع الغرب أغنياؤنا من داخل الدولة المحلية ومحيطها ومتعلقاتها : الأغنياء وجيران الأغنياء . الدولة ومؤسساتها اللصقراطية ومثقفوها المنخورون بالخواء الروحي والبغاء الجسدي والعبودية الفكرية .

إن حذاء نقدمه لفلاح أثمن من جميع مكتباتهم .

الصوفي يموت في الجبهة من أيام ابراهيم بن أدهم

ويعيش مع الفقراء من أيام عبد القادر الجيلي

فجر المشاعية المنتظر في قلب الصوفي

قد جاء وقتي وآن لي أن أكشف عن وجهي وأُظهر سُبُحاتي ويتصل نوري بالأقنية وما وراءها وتطّلع علي العيون والقلوب وترى عدوي يحبني (لأني لا أعامله بالمثل) وترى أوليائي يحكمون (يقيمون دولة العدل) فارفع لهم العروش ويرسلون النار فلا ترجع واعمر بيوتي الخراب وتتزين بالزينة الحق وترى قسطي (عدلي) كيف ينفي ما سواه وأجمع الناس على اليسر فلا يفترقون ولا يذلون فأستخرج كنزي وتحقق ما أحققتك به من خبري وعدتي وقرب طلوعي فإني سوف أطلع وتجتمع حولي النجوم وأجمع بين الشمس والقمر وأدخل في كل بيت ويسلموا علي وأسلم عليهم...

محمد بن عبد الجبار النِّفّري

فجر مرتقب مضى عليه ألف عام وآن له أن يظهر . وفي هذه المدارات وصف لكيفية ظهوره .

التصوف مشروع للثورة الاجتماعية كما هو ثورة فكرية واختراق للمسلّمات...

